

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA
THÉORIE DE L'INTELLIGENCE
CHEZ SCHOPENHAUER

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

PHILIPPE MÉDITCH

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1923

THÈSE
POUR
LE DOCTORAT



Digitized by the Internet Archive
in 2026

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA
THÉORIE DE L'INTELLIGENCE
CHEZ SCHOPENHAUER

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

PHILIPPE MÉDITCH



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1923



A MON MAITRE

M. ÉMILE BRÉHIER

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

CE TRAVAIL EST RESPECTUEUSEMENT DÉDIÉ

LA
THÉORIE DE L'INTELLIGENCE
CHEZ SCHOPENHAUER

INTRODUCTION

« Welche Fackel wir auch anzünden, u. welchen Raum sie erleuchten mag ; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt; bleiben. » Wenn es mir gelungen ist, unsere nächste Umgebung ein wenig aufzuhellen ; so hab'ich viel gethan : ja, ich bezweifele sehr, dasz man jemals über mich wird hinauskommen können, d. h. in der Länge: in der Breite wird manches zu thun seyn, an Erklärungen, Bestätigungen, Verknüpfungen, Ausführungen u. s. w. Sie müssen nie aus den Augen verlieren, was unser Intellect eigentlich ist : ein bloßes Werkzeug zu den armseligen Zwecken individueller Willenserscheinungen : was er ausserdem leistet, ist schon bloß *abusive*. » (Lettre de Schopenhauer à Dosz, 22 juillet 1852, Cf. Ed. Grisebach, *Schopenhauer's Briefe*, p. 359).

Quelques mots seulement sur la fonction et la valeur cognitive de l'intelligence à travers les systèmes philosophiques suffiront à justifier notre effort de recueillir dans l'unité organique de sa doctrine les enseignements épars et fragmentaires d'Arthur

Schopenhauer sur l'intelligence humaine, et d'entreprendre la synthèse.

On peut distinguer à travers les systèmes philosophiques antérieurs à celui de Schopenhauer deux conceptions de l'intelligence : l'une *réflexive* des choses, l'autre *constructive* des choses. La première était celle des philosophes avant Kant, la seconde celle que Kant, au moins, conçut et exprima le plus clairement. Selon la première (réserve faite de la question de savoir si l'intelligence reflète les choses en tant que table rase ou si elle apporte avec elle l'ensemble ou du moins certaines connaissances déjà préexistantes en vertu desquelles elle reconnaît les choses) l'intelligence et le monde, la connaissance et son objet ont passé toujours pour deux principes radicalement distincts et séparés l'un de l'autre ; l'intelligence était considérée comme une faculté destinée à refléter les choses, à les connaître à proprement parler. La connaissance par excellence était donc celle qui parvenait à être adéquate à son objet. L'effort de la réflexion philosophique consistait à atteindre l'image de plus en plus claire, distincte et parfaite de l'objet, bref, à se rendre compte de l'essence intime du monde.

Reprenant à son tour le problème de la connaissance Kant arrive, comme le remarque très bien M. Bréhier (1), par des analyses d'ordre métaphysique dont les données échappent à des observations

1. *Histoire de la philosophie allemande*, p. 55. Paris, 1921.

psychologiques, à nous faire voir dans la connaissance non plus un reflet plus ou moins adéquat des choses, mais, au contraire, une construction de notre activité intellectuelle ou, plus précisément, un produit de deux facteurs : idéal et réel, transcendantal et transcendant. Ce que nous connaissons n'est plus ni l'intelligence ni l'objet en soi, mais leur produit commun, le monde empirique, le phénomène. Ainsi la connaissance et l'objet de la connaissance deviennent identiques dans le système de Kant, l'effort vers la connaissance absolue aboutit à la connaissance relative, le réalisme transcendant se transforme en réalisme empirique (phénoménisme), l'intelligence réflexive en l'intelligence constructive de l'objet.

Prenant l'intelligence provisoirement pour absolument réelle, et se posant, à son tour, le problème fondamental de la *Critique* : comment le monde nous est-il donné ? Schopenhauer commence par reprendre, pour sa part, les analyses de Kant. Elucidant, simplifiant et corrigeant celles-ci, il arrive à nous montrer clairement la façon dont l'intelligence construit le monde, dont « le monde » arrive à être notre « représentation » et, par là, à confirmer la théorie kantienne de l'intelligence constructive (Chap. I). Réduisant ensuite l'intelligence et le monde à la volonté et se replaçant au point de vue opposé qui consiste à prendre encore provisoirement cette fois, le monde des objets comme absolument réel et comme faisant l'objectivation de la

volonté, Schopenhauer nous montre la nécessité de l'apparition de la connaissance (du monde) et, par là, celle de sa relativité. Cette nécessité résulte du besoin où est la volonté de se conserver sous sa forme objectivée. Cela est un point par lequel, en le complétant, il dépasse Kant. Kant nous montre *comment* l'intelligence construit le monde, Schopenhauer *pourquoi* et *en vue de quoi*. Kant simplement constate dans le fait de la construction de la connaissance celui de sa relativité, Schopenhauer montrant la cause de cette construction nous montre par là même celle de sa relativité (Chap. II).

L'intelligence, sortant de la volonté, se mettant dès son origine à son service, apparaît à Schopenhauer continuellement asservie. La « double intelligence » (die doppelte Intelligenz), intuitive et abstraite, l'entendement et la raison construisent toutes les deux : la première le monde concret, la seconde le monde abstrait ; toutes les deux en vue de l'action concrète, de l'utilité pratique ; toutes les deux pour conserver la volonté. La première fixant les choses règle directement notre action, la seconde prépare notre attitude à leur égard. Concrète ou abstraite, toute connaissance a toujours un certain rapport avec la volonté.

Par cette conception de l'intelligence subordonnée aux besoins de la vie, Schopenhauer doit être considéré, à la fois, comme le fondateur et comme le meilleur interprète de la *conception pragmatique de l'intelligence*, qui constitue le noyau central du

grand courant contemporain dont W. James est l'interprète le plus connu (Chap. III et *passim*).

Après cette conception de l'intelligence constructive et pragmatique, Schopenhauer revient à la conception de l'intelligence réflexive. Contemplatif et visionnaire comme il l'était, il voit l'intelligence renoncer à la construction, cesser de guider et de préciser l'action, soulever le joug de la volonté pour se perdre dans la connaissance pure et désintéressée. Ici l'intelligence n'est pas individuelle mais universelle ; ni constructive, ni pragmatique mais réflexive, miroir pur des Idées. Revenant à la volonté, avec des motifs nouveaux qu'elle en apporte, l'intelligence universelle crée l'art (Chap. IV) et la moralité. La connaissance de cette intelligence universelle est, pour Schopenhauer, relative : elle montre l'essence des choses particulières, mais non la nature intime de cette essence (Chap. V).

Ainsi et comme on le verra d'ailleurs tout au long du présent ouvrage, la théorie schopenhauerienne de l'intelligence, considérée seulement au point de vue de sa fonction cognitive, réintègre en soi, comme dans un tout organique, les trois conceptions différentes de l'intelligence : constructive, pragmatique et réflexive.

Telle sera la conclusion du présent ouvrage, et si l'on peut dire son résultat. Or, qu'est-ce que le résultat si ce n'est le motif objectivé ? Tel est donc aussi son motif. Mais quelle est l'excuse, tout au moins au point de vue pragmatiste, d'un nouvel

ouvrage, si ce n'est la réalisation de son motif, de l'intention de son auteur ? Telle sera l'excuse du nôtre, nous l'espérons tout au moins.

Enfin, d'une part, comme il présente la théorie schopenhauerienne de l'intelligence, dégagée du vaste corps de son système, élucidée, éclairée et systématisée dans une unité logique il a bien, sans doute, un caractère historique ; mais, d'autre part, comme il tente çà et là de justifier certaines doctrines, il a donc aussi, par endroits, un caractère doctrinal.

CHAPITRE PREMIER

ANALYSE DE L'INTELLIGENCE

I. — OBJET ET SUJET

Schopenhauer, comme il le dit lui-même, reprend à son tour les conclusions de la philosophie de Berkeley. La proposition fondamentale : *le monde est ma représentation* que nous lisons à la première ligne de son ouvrage principal est, en effet, absolument identique à celle de Berkeley : *esse est percipi*. La notion même d'objet suppose le sujet. Le monde entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, n'est perception que par rapport à un sujet percevant. Comprendre le sens profond de cette vérité fondamentale, « c'est créer en soi l'esprit philosophique », c'est être délivré entièrement de ce « réalisme instinctif » qui érige l'objet en une réalité indépendante du sujet, de ce « réalisme naïf et enfantin que nous apportons tous en naissant » et « qui semble résulter de la destination primitive de l'intelligence. » (1)

1. I vol. *Die W. als W. und V.* Préface de la deuxième édition, p. 23.

« Le monde est ma représentation », est une proposition semblable aux axiomes d'Euclide, « que tout le monde doit admettre dès qu'il l'a comprise » (1). Elle exprime une identité immédiate de l'objet avec la représentation. L'objet et la représentation signifient la même chose, sont absolument identiques, équivalents. Car pour être ce qu'il est, l'objet doit être représenté, c'est-à-dire, être une représentation. C'est la première identification, première réduction de l'idéalisme schopenhauerien, réduction qui ramène tout ce qui existe à la dépendance d'un sujet. Mais la manière dont la représentation nous est donnée échappe à toute mesure, à toute loi concevable (2). Il n'y a pas de rapport connu entre la cause et la sensation comme il n'y en a pas entre celle-ci et la représentation. Le passage de la cause à la sensation, de celle-ci à la représentation s'opère inconsciemment. Ainsi quand nous lisons, ou quand nous écoutons, nous ne percevons que des mots ; mais nous passons si rapidement aux idées qu'ils désignent que c'est absolument comme si nous percevions directement les concepts exprimés ; car nous n'avons pas conscience du passage des mots aux idées. D'autre part, toute loi ne concerne que le rapport des phénomènes entre eux, c'est-à-dire des représentations. Or, tout rapport des phénomènes, comme les phénomènes

1. II vol. Chap I. : *Zur idealistischen Grundansicht*, p. 10.

2. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre I, § 5, p. 45-4.

eux-mêmes, suppose le temps et l'espace. Et comme le sujet, en tant que support du temps et de l'espace et par suite des phénomènes, est en dehors d'eux, il est par conséquent en dehors de tout rapport, de toute loi (1). Il n'y a donc aucun rapport causal possible entre le sujet et l'objet. La philosophie qui part du sujet pour en déduire l'objet, comme l'idéalisme absolu, ou celle qui part de l'objet pour en tirer le sujet, comme le matérialisme, est forcée d'établir un certain rapport, une certaine relation causale entre le sujet et l'objet, ce qui est, selon Schopenhauer, impossible. « Mes vues, dit-il, diffèrent absolument des doctrines philosophiques émises jusqu'ici : ces doctrines partant toujours soit de l'objet, soit du sujet, s'efforçaient ensuite d'expliquer l'un par l'autre au nom du principe de raison ; pour moi, au contraire, je soustrais à la juridiction de ce principe le rapport du sujet et de l'objet et ne lui laisse que l'objet. » (2).

1. *Ibid.* § 2, p. 35-6.

2. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre I, § 7, p. 60. SEYDEL RUDOLF, dans son ouvrage : *Schopenhauer's philosophisches System. Gekrönte Preisschrift*. Leipzig, 1857, objecte sur ce point que « der Satz : « die Erscheinung ist Vorstellung » bezeichnet nicht das Wesen der Erscheinung..., sondern gibt ihre Ursache an. Er bedeutet : die Erscheinung ist mein Vorgestelltes, womit eine kausale Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ausgesprochen ist. » p. 27.

OTTO HEISLER, dans sa thèse : *Schopenhauer's Satz vom Subjekt-Objekt*. Königsberg, 1903, voit dans le principe sujet-objet un dualisme radical et reproche à Schopenhauer d'avoir passé d'une théorie de la connaissance essentiellement dualiste à une métaphysique moniste, pp. 5, 57, 58, 59.

C'est donc l'objet seul ou la représentation, qui comporte un certain ordre et qui se trouve soumis à des lois.

II. — DE LA LOI DE LA REPRÉSENTATION EN GÉNÉRAL

Un problème fondamental de la théorie de la connaissance est de savoir si la représentation, si les objets ont réellement des lois, ou, d'une manière générale, si le monde comme représentation a un ordre ; ou s'il n'y a pas, au contraire, dans le monde comme représentation des phénomènes accidentels, imprévus, uniques, détachés, isolés et qui surgissent brusquement et indépendamment de toute loi. Personne plus que Schopenhauer, bien qu'il ne se soit jamais posé cette question sous cette forme explicite, n'a davantage insisté sur le fait de la succession régulière de nos représentations. Sa dissertation : *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante* n'a d'autre but que de démontrer l'universalité et l'infailibilité de cette loi, qui régit tout ce qui devient objet pour le sujet. C'est en vertu de ce principe inhérent à notre intelligence que les phénomènes se succèdent de manière à ce qu'ils paraissent découler les uns des autres. Tout ce qui tombe sous la conscience est nécessairement soumis à cette loi. « *Toutes nos représentations sont, dit-il, dans une liaison régulière que l'on peut déterminer a priori, en ce qui touche la forme ; en vertu de cette liaison,*

rien d'isolé et d'indépendant, rien d'unique et de détaché ne peut devenir notre objet. C'est cette liaison qu'exprime le principe de la raison suffisante, dans sa généralité. » (1)

Etant donné donc que toutes nos représentations sont dans une liaison régulière entre elles, que le monde comme représentation est soumis à des lois, il ne s'agit plus alors, pour Schopenhauer, que d'entreprendre une analyse détaillée des rapports qu'ont les représentations entre elles d'une part, et de notre faculté de connaître d'autre part ; c'est-à-dire, il ne s'agit plus pour lui que de se mettre en face du monde, de l'étudier, de l'analyser, pour en dégager les lois qui le régissent et rapporter celles-ci à leur condition ultime, c'est-à-dire à notre faculté de connaître.

Il en arrive, en effet, par un procédé tout *a posteriori*, à distinguer dans le champ de notre expérience les quatre classes bien distinctes des représentations, « des objets pour le sujet » (der Objekte für das Subjekt) et à en dégager les quatre principes distincts et irréductibles qui dominent, conditionnent et régissent chacun une classe des représentations ; ensuite, remontant aux conditions *a priori* de ces quatre lois, il trouve, dans l'organisation intérieure de notre intelligence, que chacune de ces lois, avec sa classe correspondante des représentations, se rapporte à une fonction déterminée

I. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 16, p. 40.

P. Méditch

de notre esprit que l'on nomme faculté intellectuelle (Erkenntnisvermögen).

Ce sont donc ces classes de représentations, ces lois et ces facultés correspondantes que nous étudierons dans le présent chapitre. Elles épuisent l'ensemble de l'expérience, des lois ainsi que l'ensemble de la structure de notre intelligence. Et, s'il fallait les détailler d'une façon quelconque nous le ferions provisoirement par le schéma suivant :

L'EXPÉRIENCE TOTALE	LES LOIS	LES FACULTÉS
Intuitions pures, <i>a priori</i> (temps et espace).	Principe de l'être.	Sensibilité.
Représentations empiriques, concrètes.	Principe de la causalité.	Entendement.
Représentations abstraites ou concepts.	Principe de la connaissance.	Raison.
Volitions.	Principe de l'action ou loi de la motivation.	Sens intime ou conscience de soi.

Ce schéma, disons-le tout de suite, n'est ici qu'à titre provisoire ; il sera corrigé et réduit à sa formule plus simple à la fin de ce chapitre. Maintenant nous entreprendrons l'analyse de l'intelligence, non pas en suivant l'ordre logique et systématique du schéma, mais au contraire, nous suivrons avec Schopenhauer ce précepte d'Aristote, qui consiste en dernière analyse à aller de ce qui est le plus connu à ce qui est le moins connu : « Καὶ μαθησεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρχτέον, ἀλλ' ὅθεν ῥᾶσθ' ἂν μάθοι » (*Métaph.*, IV. 1) (1).

§ 1. — REPRÉSENTATIONS EMPIRIQUES, INTUITIVES

La première classe de représentations possibles pour notre faculté de connaître est celle des représentations *empiriques, complètes et intuitives* ou, si l'on veut, de la perception extérieure, du monde physique. Ces représentations sont empiriques (empirische), parce qu'elles procèdent de l'expérience externe ou plus précisément de l'excitation de notre sensibilité. Elles s'opposent aux intuitions pures, *à priori*, qui ne procèdent que de l'intelligence seule. Elles sont *complètes* (vollständige), parce qu'elles renferment à la fois la partie formelle et la partie matérielle de la connaissance, et s'opposent ainsi aux intuitions pures, *a priori*, qui ne représentent que la partie formelle et sont par suite incomplètes. Elles sont enfin *intuitives* (anschauliche), parce qu'elles sont la réalité même directement perçue et s'opposent aux représentations abstraites qui ne sont qu'une copie de cette réalité.

Ce qui ressort immédiatement de ces définitions, c'est que la représentation empirique est d'une origine hybride, c'est-à-dire qu'elle représente une synthèse particulière de deux éléments radicalement distincts : l'élément formel et l'élément matériel. L'élément formel comprend deux formes : le temps (la forme du sens intime), et l'espace (la forme des sens externes). Ces deux formes constituent la condi-

tion transcendante du monde physique ; car toutes nos représentations empiriques apparaissent sous deux formes, c'est-à-dire, en tel moment du temps et tel lieu de l'espace. Si elles ne comportaient qu'un seul mode d'être, par exemple celui de la succession, c'est-à-dire, si elles n'existaient que dans le temps seul, nous n'aurions alors aucune existence simultanée (*Zugleichseyn*), rien de permanent, aucune stabilité. Si, d'autre part, nos représentations ne nous apparaissaient que dans l'espace seul, nous n'aurions alors aucune idée du changement, de la variation. De plus ces deux modes d'être de la représentation : temporel et spatial, pris isolément, ne sauraient être perceptibles. La simultanéité, la permanence, la stabilité ne sont perceptibles que par le contraste du changement ; et inversement le changement lui-même ne l'est que quand on l'oppose à la stabilité. Par conséquent, si le mode d'extériorité de la représentation (l'espace) n'existait pas, le mode d'intériorité (le temps), par là même, n'existerait pas davantage. Or, comme c'est un fait d'expérience que toutes nos représentations empiriques apparaissent sous ces deux formes, il devient donc évident que c'est l'union intime, l'interpénétration de ces deux formes qui est la condition formelle de toute représentation empirique. Ce qui opère cette union, c'est l'entendement. En vertu de sa fonction toute spéciale il unit ces deux formes de telle façon que, de leur pénétration réciproque, résulte le côté formel ou, si l'on veut, la réalité transcendante de la repré-

sensation empirique. Celle-ci en dérive « à peu près comme un produit dérive de ses facteurs ». (1) C'est dans ce sens que Schopenhauer considère la représentation empirique comme une sorte de représentation combinée (als eine Gesamtvorstellung) (2).

Telle serait donc la représentation empirique considérée de son côté purement formel, c'est-à-dire du point de vue purement transcendantal. Telle serait, en somme, la structure transcendantale du monde physique. Elle se ramène, comme l'on voit, à une synthèse toute particulière du temps et de l'espace, synthèse opérée par l'entendement. Mais, comme telle, cette représentation empirique ne serait pas encore complète : il faut que l'élément matériel s'y ajoute pour qu'elle devienne la perception proprement dite. C'est pourquoi nous allons assister maintenant à la construction empirique de la perception extérieure.

L'élément ou partie matérielle de la représentation empirique provient directement de la sensation. Celle-ci à son tour procède, soit de l'action de quelque chose d'extérieur sur notre sensibilité en tant qu'elle est affectée, soit de la résistance que rencontre le développement de notre force musculaire, en tant que nous en avons conscience. Elle est,

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 18, p. 42.

2. Dans la traduction française : *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante*, p. 41, l'expression « als eine Gesamtvorstellung » est traduite par M. Cantacuzène, « comme une représentation collective ». Le terme « combiné » nous semble rendre un peu mieux la pensée de Schopenhauer.

comme telle, un « simple sentiment local, spécifique ». Toujours subjectif, et ne peut contenir rien d'objectif, par conséquent rien qui ressemble à une représentation empirique. Elle est un fait organique, « limité, comme tel, à la région sous-cutanée » et ne pouvant par là même rien contenir « qui soit situé au delà de la peau » (1). Par conséquent elle demeure essentiellement intérieure et subjective et ne peut rien nous apprendre sur la cause qui l'a provoquée ni sur le reste de l'organisme non affecté. Comme on voit, la sensation se réduit à une chose tellement pauvre que si par hasard nous étions privés de l'entendement nous serions, du même coup, privés du monde extérieur; nous n'aurions que le monde de la sensibilité : le monde affectif comprenant à côté d'un espace vide, un temps plein, scandant le rythme des sensations.

Mais grâce à la capacité créatrice de l'entendement, ce monde indéterminé, vague et chaotique de la sensibilité se transforme au regard seul de l'entendement en un monde des objets aux contours précis et définis, projetés hors du corps et localisés dans l'espace. Voici, en résumé, comment l'entendement procède dans cette construction empirique du monde physique. Il conçoit *a priori* toute sensation comme un pur *effet*, qui, en vertu de la catégorie de la causalité qui lui est inhérente, doit avoir une *cause*. Il s'agit maintenant pour l'entendement

d'établir ou plus exactement de construire cette cause. Et ce n'est que grâce à son pouvoir intuitif et tout particulier d'embrasser immédiatement et jusqu'aux plus petits détails les données de la sensation (die minutiosersten Data) qu'il construit la cause de la sensation en pleine conformité avec ces données. Cette cause une fois construite, l'entendement la projette en dehors de l'organisme, dans l'espace, à titre de représentation empirique, complète servant de cause à cette même sensation (1).

1. Voici le texte où Schopenhauer explique cette transformation de la sensation subjective en perception objective :

« Er (Verstand) nämlich faszt. vermöge seiner selbsteigenen Form, also *a priori*, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine *Ursache* haben musz. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn prädisponirt liegende Form des *auszern* Sinnes zu Hülfe, den *Raum*, um jene Ursache *auszerhalb* des Organismus zu verlegen » (III vol. Ueber den Satz vom Grunde, § 21, p. 66-67).

Plus haut, dans nos considérations sur *Objet et Sujet*, nous avons nettement supprimé tout rapport causal entre la sensation et sa cause extérieure, c'est-à-dire entre le sujet et la chose en soi aussi bien qu'entre la sensation et la représentation, c'est-à-dire entre le sujet et l'objet phénoménal. Ici, au contraire, nous voyons ce rapport causal se rétablir entre ces deux derniers termes. La critique accuse Schopenhauer d'inconséquence sur ce point. BENEKE, p. 381 : « Nach Schopenhauer ist auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt keine Form des Satzes vom Grunde anzuwenden ». A la page 382, traitant le passage de la sensation à la représentation, Bencke dit que Schopenhauer est dans l'erreur lorsqu'il pose ici le rapport causal entre le sujet et l'objet. MÖBIUS, p. 156. « Zwischen Subjekt und Objekt besteht keine kausale Beziehung », mais pourtant « schafft der Verstand durch die Kausalität erst das Objekt, er bezieht nicht Objekt auf Objekt, sondern die Empfindung des Subjekts auf ihre Ur-

Telle serait donc la représentation empirique considérée de son côté matériel, c'est-à-dire, dans son rapport avec la sensation qui est l'étoffe même de cette partie matérielle. Telle serait, d'une façon générale, l'analyse empirique de la structure du monde physique, de cette sorte de fantôme que l'entendement, suggéré par la sensation, crée et projette dans l'espace. Nous disons « fantôme » car, bien que la représentation empirique doive, pour une part, son origine à la sensation, elle n'a pourtant rien de semblable avec celle-ci. Rien de ce qui comporte la sensation ne se trouve dans la représentation. Il y a entre elles un immense abîme : différence de nature et non pas de degré. Nous mettrons ce point en pleine lumière, un peu plus loin, sous le titre : *Entendement*, où nous étudierons avec des faits concrets, son rôle de créateur du monde extérieur. Ce qui nous importe ici, c'est seulement la structure de la représentation empirique en général. Celle-ci, comme nous venons de le faire voir, représente une synthèse de deux éléments : formel et matériel. L'analyse transcendantale de l'élément formel de la représentation, nous fait voir dans

sache, d. h. auf das Ding an sich ». JENSON OTTO, p. 22, « Kausalität herrscht nur zwischen Objekt und Subjekt. Kausalität herrscht auch zwischen Objekt und Subjekt ».

Mais il nous semble que Schopenhauer, convenablement interprété pourrait échapper à cette objection, puisqu'il ne s'agit ici que du rapport causal connu, déterminé. Or, un tel rapport n'existe pas entre la sensation et la représentation, entre le sujet et l'objet.

celui-ci une union intime, une pénétration réciproque du temps et de l'espace, tandis que l'analyse empirique nous a montré dans la sensation l'élément matériel. C'est ainsi que la représentation empirique est une synthèse particulière du temps et de l'espace dont l'étoffe est la sensation. Nous allons maintenant dégager la loi qui régit cette première classe des représentations.

I. — *Le principe de la causalité (ratio fiendi)*

C'est un fait d'expérience que toute représentation donnée est précédée d'une autre à laquelle elle succède régulièrement ou, d'une manière générale, toutes les fois qu'un ou plusieurs objets réels passent d'un état à un autre, ce dernier état doit succéder immédiatement au premier, de sorte que cette succession n'est pas une simple succession temporelle, un simple « suivre », mais au contraire un « s'ensuivre » (kein blosses Folgen sondern ein Erfolgen), une production, un devenir, de sorte que le second état découle du premier. Le premier état s'appelle la *cause*, le second l'*effet*; la production d'un état en général s'appelle un *changement*; et la loi de la causalité se rapporte exclusivement à des changements.

Or tout changement doit se produire dans tel lieu et dans tel moment déterminé; ce qui implique une coïncidence, une union intime du temps et de l'espace. Il est donc évident que ce qui fait précisément l'essence même de la causalité, c'est la liaison intime

des moments temporels avec des points spatiaux. C'est ainsi que d'une synthèse en quelque sorte toujours progressive et croissante du temps et de l'espace on peut déduire la causalité.

Mais cette causalité n'est telle que lorsqu'on la considère du côté purement subjectif, du dedans, dans son essence transcendantale, c'est-à-dire, comme une condition purement formelle d'une autre chose qui fait son contenu objectif. Ce contenu objectif de la causalité est la *matière*. Donc la causalité regardée du dedans, du côté subjectif, n'est qu'une simple synthèse particulière du temps et de l'espace; regardée du dehors du côté objectif, elle est la matière. La matière, elle aussi, à son tour, vue du dehors n'est qu'une causalité objectivée ou, si l'on veut, remplie; vue en elle-même, elle n'est encore une fois que la causalité, c'est-à-dire, cette causalité subjective, simple mode particulier du temps et de l'espace. Bref, toute matière n'est que de la causalité (*Kausalität durch und durch*). Et c'est ainsi, en identifiant la matière avec la causalité, que nous voyons Schopenhauer, dans *les Suppléments, au monde comme volonté et comme représentation* ranger à côté du temps et de l'espace, le concept de la matière, comme la troisième catégorie de l'entendement (1).

1. « Wirklich denken wir unter *reiner Materie* das blosze *Wirken in abstracto*, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die *reine Kausalität selbst*: und also solche ist sie nicht *Gegenstand*, sondern *Bedingung* der Erfahrung, eben wie *Raum und Zeit*. Dies ist der Grund, warum auf der hier beigegebenen

Mais cependant la matière, tout en n'étant d'un bout à l'autre que la causalité, est pourtant en dehors de la causalité. Et même, elle en est la condition, le support, car la causalité ne se rapporte qu'à des changements, à des états, des accidents dont l'apparition n'est possible que si une matière les produit. Il s'ensuit alors que la causalité régit les phénomènes de la matière et non pas la matière elle-même. Ce ne sont que ses états, ses modes particuliers d'agir qui sont soumis à la loi de causalité et non pas la matière elle-même. L'essence de la matière est une activité en général. Elle n'est qu'un concept qui exprime collectivement tous les modes particuliers d'agir. Elle est un agir *in abstracto*, indépendant de toute modalité d'agir *in concreto*. Par conséquent, la matière en elle-même ne peut être un objet de l'intuition mais seulement de la pensée (1).

Tafel userer reinen Grunderkenntnisse *a priori* die Materie die Stelle der Kausalität hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende figurirt» (II vol. *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum ersten Buch*. Chap. IV. *Von der Erkenntnis a priori* p. 60). Voir encore OTTO WEIDE, *Die Materie bei Schopenhauer*, Burtbach, 1904. Dissert., chap. I. *Die Materie in Beziehung zur Welt als Vorstellung*, p. 9-14.

I. II vol. *Ergänzungen zur ersten Buch* ; Chap. IV *Anmerkungen zur beigegeführten Tafel*, p. 62. Sur la matière (substance) Schopenhauer a longuement insisté : III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 21, p. 98, 100 ; II vol. *Ergänzungen zum ersten Buch*, chap. I^{er}. *Zur idealistischen Grundansicht*, p. 9, 10 ; *Ibid.*, Chap. IV. *Von der Erkenntnis a priori*, p. 53, 67 ; *Ibid.*, Chap. XXIV. *Von der Materie*, p. 357-373). Tout ce qu'il a dit sur la matière n'est qu'un développement de la théorie kantienne de la substance.

Pour revenir à la causalité disons qu'elle ne se rapporte exclusivement qu'à des changements. La série des causes et des effets n'est rien autre qu'un enchaînement non interrompu de changements.

Or, tout changement a sa cause dans un autre qui le précède immédiatement. Si quelque chose survient, c'est-à-dire, si quelque chose change, une modification analogue doit s'être produite auparavant ; une autre a dû la précéder, et ainsi de suite à l'infini ; « car une cause première est aussi impossible à penser qu'un commencement dans le temps ou une limite dans l'espace. Ainsi donc la chaîne de la causalité est nécessairement sans commencement et sans fin. Par suite la *causa prima*, la *causa sui*, l'*absolu* est une véritable contradiction *in adjecto*.

De cette notion de la causalité découlent immédiatement deux corollaires importants : la loi d'inertie et celle de la *permanence de la substance*.

Premièrement, tout état d'un corps, au point de vue de sa manière d'être, doit être ce qu'il est (en repos ou en mouvement), s'il ne survient une cause qui le modifie ou l'annule. En second lieu la substance, comme nous l'avons déjà vu, est soustraite à la causalité. Et comme l'apparition et la disparition n'est possible que par la causalité, il s'ensuit

Les deux théories ne diffèrent que par la manière dont on arrive à déduire la notion de la substance. Kant la déduit du temps seul, Schopenhauer de la synthèse du temps et de l'espace.

Voir ALBERT SCHNEIDER, *Der Begriff der Materie bei Kant und Schopenhauer*. Karlsruhe, 1907, p. 3.

que la substance en tant qu'extra-causale doit être permanente. Remarquons encore que cette même notion de la causalité considérée comme une succession non interrompue et irréversible des changements contredit la notion d'*action réciproque*. L'action réciproque signifierait pour Schopenhauer, que l'effet tout en étant effet, est en même temps cause de sa propre cause, ce qui est inimaginable. « On remarquera que les auteurs se servent d'ordinaire de cette expression lorsqu'ils commencent à ne plus voir bien clair ; c'est pourquoi, sans doute son usage est si fréquent. Il n'y a pas non plus de mot mieux fait pour tirer l'écrivain d'embarras, quand les idées font défaut, que celui d' « action réciproque » (*Wechselwirkung*) et le lecteur peut le considérer comme une espèce de signal d'alarme indiquant que l'on aborde un terrain semé d'abîmes. » (1)

Pour résumer ce qui vient d'être dit nous n'avons qu'à souligner ce fait que la loi de la causalité représente une synthèse empirique du temps et de l'espace, parce que ne se manifestant qu'à l'occasion de la partie matérielle de la connaissance. La causalité est la condition *sine qua non* de la connaissance. Elle est ce par quoi l'entendement franchit cet abîme qui sépare la sensation de la perception du monde extérieur. Elle exprime ce pouvoir intuitif par lequel l'entendement transforme un fait purement subjectif, intérieur et temporel en un fait objec-

tif, extérieur et spatial. Elle est, en somme, la base, à la fois de la construction et de la compréhension du monde. Ces déductions purement *a priori* seront dans ce qui va suivre, établies et confirmées par la voie *a posteriori*.

II. — *Entendement*

On sait que Kant considérait la sensibilité comme une faculté purement représentative, et l'entendement comme la faculté de penser. Pour lui l'entendement était aussi peu capable de percevoir que les sens de penser « Der Verstand vermag nichts zu denken, die Sinne nichts anzuschauen. » (1) Chez Schopenhauer la faculté représentative n'est pas la sensibilité, mais l'entendement. C'est pourquoi il intellectualise cette fonction représentative de la sensibilité, c'est-à-dire ill'attribue à l'entendement. Car, en effet, si nous n'avions que les données fournies par nos sens, nous ne sortirions jamais d'une conscience sourde, vague et en quelque sorte végétative; nous n'aurions qu'un monde purement affectif, constitué par les simples modifications de notre corps; nous en resterions aux effets seuls au lieu de remonter à leur cause. Mais grâce à l'intervention de l'entendement, les données vagues, chaotiques et incomplètes de la sensation se transforment instantané-

1. *Kritik der reinen Vernunft : Die transcendentalen Logik. Einleitung*, p. 77 (Universal-Bibliothek).

ment en des objets précis et déterminés. « De même que l'apparition du soleil découvre le monde visible, ainsi l'entendement par son action soudaine et unique transforme en intuition ce qui n'était que sensation vague et confuse. » (1) Il faut être abandonné, dit-il encore, de tous les dieux pour s'imaginer que ce monde perceptible, placé là au-dehors, tel qu'il est, remplissant l'espace dans ses trois dimensions, se mouvant selon la marche inexorable et vigoureuse du temps, réglé à chacun de ses pas par cette loi de la causalité qui ne souffre pas d'exception, n'obéissant, sous tous ces rapports, qu'à des lois que nous pouvons énoncer avant toute expérience à leur égard, que ce monde, dis-je, existerait au dehors de nous, tout objectivement réel et sans notre concours, mais qu'ensuite il arriverait à rentrer, par une simple impression sur les sens, dans notre tête, où, comme au dehors, il se mettrait à exister une seconde fois. » (2) La perception du monde extérieur n'est donc nullement constituée par les impressions qu'éprouvent nos sens, car celles-ci ne sont que de simples données. Elle naît, au contraire, de l'acte par lequel l'entendement rattache ces données purement intérieures et temporelles à leur cause extérieure et spatiale ; elle naît, en somme, de l'acte par lequel l'entendement réunit le temps et l'espace dans une synthèse unique,

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, I livre, § 4, p. 44.

2. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 21, p. 65-6.

c'est-à-dire, par lequel il fait l'usage de la catégorie de la causalité. « Car connaître par les causes, voilà, en effet, son unique fonction et toute sa puissance. » (1) L'entendement envisage les données des sens comme l'effet d'une cause extérieure qu'il transforme au moyen des formes simples : du temps, de l'espace et de la causalité en une perception objective du monde extérieur. Sans cette opération intellectuelle dont les formes sont en chacun de nous, nous ne pourrions jamais construire le monde comme représentation au moyen d'une simple sensation qui n'affecte que la périphérie. Or, du fait de la dépendance absolue de la représentation par rapport à l'entendement résulte nécessairement l'intellectualité de la représentation. Par conséquent, toute notre perception journalière est nécessairement intellectuelle (*intellektuale*), et nullement sensible (*sinnliche*), comme le prétendait Kant. Entre la sensation et la perception, et par suite entre la sensibilité et l'entendement, il y a un abîme. La perception est si peu contenue dans la sensation qu'il n'y a aucune ressemblance entre celle-ci et l'objet que nous nous représentons par son intermédiaire. Pour s'en rendre compte, il faut distinguer entre ce qui appartient réellement à la sensation et ce que l'entendement lui ajoute dans la perception. Cela est difficile, il est vrai, car nous sommes tellement habitués à passer immédiatement de la sensation à

1. 1 vol. *Die W. als W. und V.*, 1 livre, § 4, p. 43.

sa cause, que celle-ci nous apparaît sans que nous accordions notre attention à la sensation telle qu'elle est en elle-même : la perception nous apparaît comme la cause de la sensation tandis que, en réalité, elle est à celle-ci ce que la conclusion est aux prémisses.

Pour mettre en lumière la vérité, précisons et serrons la question de plus près. L'entendement, pour se représenter le monde extérieur, ne s'adresse qu'à deux sens : au toucher et à la vue. « Les trois autres sens restent, en grande partie, subjectifs ; car leurs sensations indiquent bien une cause extérieure, mais ne contiennent aucune donnée propre à en déterminer les relations *dans l'espace*. » (1) Ainsi nous ne pourrions jamais construire la rose au moyen de son parfum, le musicien au moyen de la musique, le sucre au moyen de la douceur. Il n'y a donc que le toucher et la vue seuls qui fournissent à l'entendement la matière et les indications nécessaires pour construire la cause de la sensation. Mais ce que fournissent ces deux sens, remarquons-le bien, n'est nullement la perception ; celle-ci n'apparaît que lorsque l'entendement applique à la sensation ses formes *a priori*. Ainsi « quand je presse ma main contre la table, dans la sensation qui en résulte pour moi n'est pas du tout contenue la représentation de la ferme consistance des parties de la masse, ni de rien de semblable ; ce n'est qu'en passant de

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 21, p. 67-8.

la sensation à sa cause que mon entendement se construit un corps qui possède la propriété de solidité, d'impénétrabilité et de dureté » (1).

En ce qui concerne la vue, Shopenhauer distingue quatre moments distincts ou plutôt quatre opérations fondamentales qui constituent un seul et unique acte par lequel l'entendement opère la transformation de la sensation intérieure en perception extérieure. La *première* opération que fait l'entendement est de redresser l'image renversée de l'objet sur la rétine. Car, si la vision consistait dans la sensation seule, nous percevrions l'impression de l'objet renversé ; de plus, considérant la sensation exclusivement, nous devrions la percevoir comme quelque chose de situé à l'intérieur de l'œil. La *seconde* opération, par laquelle l'entendement transforme la sensation en perception, est de percevoir simple ce qu'on a senti double : chaque œil reçoit isolément l'impression de l'objet, et pourtant celui-ci se présente comme simple. La *troisième* opération consiste à construire des corps, à avoir la notion du relief avec de simples surfaces, c'est-à-dire, à ajouter la troisième dimension ; car la nature de l'organe visuel est telle que dans la vision, l'impression n'est pas stéréométrique, mais simplement planimétrique. Tout ce qu'il y a de stéréométrique dans la percep-

1. *Ibid.*, p. 69 (À la suite de cet exemple concernant le toucher on en trouvera encore beaucoup d'autres que nous ne pouvons pas citer ici).

tion, c'est l'entendement qui l'y ajoute (1). Enfin la *quatrième* opération consiste à apprécier la distance des objets, c'est-à-dire à déterminer la troisième dimension considérée comme évaluation de la distance.

Ces quatre opérations constituent, comme nous venons de le dire, un seul moment, un seul acte de l'entendement dans la construction de la perception habituelle et journalière. Elles représentent une véritable analyse de cet acte qui crée et qui soutient le monde — analyse faite non pas sur l'acte comme tel — ce qui serait d'ailleurs impossible ; mais, au contraire, sur les multiples faits de l'expérience courante, qui n'existent qu'en vertu de cet acte. Pour achever de nous convaincre complètement que la perception n'est pas une œuvre des sens, mais une construction de l'entendement, Schopenhauer souligne les phénomènes caractéristiques tels que les faits plus ou moins exceptionnels de l'apprentissage visuel chez les aveugles-nés opérés, de la vision ou la sensation doubles survenant quand l'organe du sens est plus ou moins dérangé de sa position naturelle, du dédoublement de l'activité oculaire par la polarisation de l'œil, etc. Tous ces faits montrent d'une manière irréfutable que la perception du monde extérieur n'est pas d'ordre purement sensible mais intellectuel. Elle consiste dans la connaissance de la cause par l'effet, et supposant par

suite la loi de la causalité, est donc rendue possible par cette loi. Aussi, l'apriorité de la causalité ainsi que l'intellectualité de la perception et par suite l'idéalité du monde ressortent spontanément de cette thèse et avec une énergie frappante.

D'autre part, cette construction du monde s'opère par l'entendement seul, c'est-à-dire, d'une façon toute immédiate et intuitive, sans aucune intervention de la réflexion, de la connaissance abstraite et par suite indépendamment de tout concours de la raison. Si nous observons le cas de la *perception fausse*, c'est-à-dire l'attribution par l'entendement d'une cause inexacte à des effets donnés, « la raison aura beau reconnaître *in abstracto* le véritable état des choses, elle ne pourra lui être d'aucun secours; la fausse apparence persistera, malgré la connaissance plus vraie acquise par la raison ». (1) Ainsi en peinture nous nous figurons véritable le relief imité; le pont sur lequel nous sommes placés nous semble se déplacer pendant le passage du navire, etc. Tous ces faits montrent donc clairement que c'est l'entendement seul avec sa catégorie de la causalité qui est à la base du monde extérieur.

De ce fait même que la loi de la causalité est la condition de l'expérience, il résulte nécessairement qu'elle ne saurait être tirée de l'expérience. Par conséquent, rien de plus facile que de réfuter les théories telles que celles de Locke, de Hume, de

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 21, p. 87:

Maine de Biran ainsi que de rectifier la fausse démonstration de l'apriorité donnée à cette loi par Kant. Le vice commun à ces quatre théories est d'admettre le monde comme antérieur à la loi de la causalité, tandis qu'en réalité, il n'existe que par l'exercice de cette loi. Chez Kant, il est vrai, la causalité est une loi *a priori*, mais elle ne devient efficace que lorsque le monde est déjà fait par la sensibilité. Chez lui, l'entendement ne se sert pas de cette loi pour construire la cause de la sensation, comme c'est le cas chez Schopenhauer, mais au contraire pour penser « *l'objet de la représentation* » (der Gegenstand der Vorstellung) (1). Selon lui, le rôle de l'entendement avec toutes ses catégories est de penser les choses. Selon Schopenhauer, au contraire, c'est de les créer, de les percevoir. Enfin, Kant considère la loi de la causalité comme contenue et possible uniquement dans la réflexion, dans la connaissance abstraite, sans se douter nullement que son application précède toute réflexion. Chez Schopenhauer, au contraire, l'application de cette loi se fait par l'entendement d'une façon toute spontanée, intuitive, immédiate et sans aucun secours de la réflexion (2).

1. Cf. *Kritik der reinen Vernunft. Die transcendente Logik*, p. 76 et suiv. (Universal-Bibliothek).

2. Dans son ouvrage : *Schopenhauer's falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie*. Weimar, 1912, OTTO SUCKAU n'approuve pas dans Schopenhauer l'intellectualité de l'intuition empirique et par suite l'argument schopenhauerien pour l'aprio-

Schopenhauer, rien qu'à considérer ce seul fait de l'intellectualisation de la représentation empirique, de la dépendance du monde vis-à-vis de l'entendement, a déjà rendu un service incommensurable au kantisme. Il en a écarté cet *objet de la représentation*, objet superflu, sorte de monde intermédiaire entre la représentation et la chose en

rité de la causalité. Setenant strictement à la *Critique* kantienne, il croit que la spontanéité de l'entendement ne consiste pas dans la transformation de la sensation intérieure en représentation extérieure, mais au contraire dans le passage d'une représentation à l'autre. « Die Spontaneität des Verstandes besteht darin, dass er von einem Bewusstseinsinhalte zum andern fortschreitet und zwischen diesen Inhalten Beziehungen setzt, aber nicht, dass er aus Empfindungen Raumanschauungen produciert », p. 46.

R. RICHTER, dans son ouvrage *Schopenhauer's Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen*. Leipzig, 1893, remarque : « Bei Schopenhauer wird die Empfindung blitzschnell-erkenntnis-theoretisch gesprochen durch das Kausalitätsprincip in den Raum projiciert und ist nun zum Objekte geworden... Eine Artzauberkunststück. Der Philosoph braucht nur mit seinem Zauberstabe dem Kausalitätsbegriff die Empfindung zu berühren, und siehe da, sie ist zum Gegenstande geworden, p. 175-6.

Voir aussi G. DE SPIEGEL, p. 2. *L'esprit de la philosophie de Schopenhauer*. Darmstadt et Leipzig, 1863 ; MICHAEL VON CATARGI, p. 10 et suiv. *Die Kausalität bei Schopenhauer und der Begriff der Gesetzmässigkeit*. Heidelberg, 1910. Dissertation ; H. COHEN : Chap. X. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin, 1885. 2. Aufl. ; BERTHOLD REIN, p. 15, 32. *Der Transcendentale Idealismus bei Kant und Schopenhauer*. Rudolfstadt, 1887. Dissertation. WALTER BRANDT, « Wir brauchen keinen Schluss von der Wirkung auf ihre eingebilddete oder wirkliche Ursache, nicht Unmittelbarkeit κατ'ἐξοχήν um die Apriorität des Kausalitätsgesetzes dartum zukönnen », p. 38. *Der Begriff des un mittelbaren Objekts bei Schopenhauer und seine Beziehungen zum Problem der Auszenwelt*. Guttersloh, 1907. Dissert.

soi, et par là rendu l'idéalisme transcendantal plus intelligible (1).

Avant de terminer cet important paragraphe où nous venons de mettre en pleine lumière l'origine intellectuelle du monde et par suite sa dépendance absolue par rapport à l'entendement, il nous faut encore faire place à quelques considérations détachées et extérieures sur l'entendement en général ainsi que sur son rôle créateur du monde. Ainsi, selon Schopenhauer, tous les animaux sans exceptions doivent posséder l'entendement, mais à des degrés très divers de finesse et de netteté; « car la sensation sans l'entendement ne serait pas seulement un don inutile, mais encore un présent cruel de la nature ». (2)

L'entendement humain comporte une infinité de degrés : il n'existe pas deux personnes possédant une égale capacité d'entendement, c'est-à-dire une faculté de comprendre immédiatement les relations

1. Dans son excellent ouvrage, *Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer*. Bern., 1906. *Berner Studien zur Phil. u. ihre Geschichte*. DR. SLAVI P. TSCHAUSCHEFF dit sur ce point : « Das Hauptverdienst Schopenhauers besthet... darin, dass er am schlagendsten den Nachweis führte, dass wir nur unter der Voraussetzungen des Kausalnexus zu einer extramentalen Erkenntnis der Dinge kommen können. Das Kausalgesetz ist das Band, das die Sinnesempfindung mit der objektiven Anschauung verknüpft. Es ist gleichsam die Brücke, die uns von der Sphäre der Immanenz zu der Sphäre der Transcendenz hinüberführt. In diesen Punkt hat Schopenhauer wie Liebmann richtig bemerkt, Kant wirklich korrigiert », p. 35. Voir aussi LIEBMANN OTTO, *Ueber den objektiven Anblick* 1869, p. 112.

2. III. vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 21, p. 92.

causales entre les choses ou, ce qui revient au même, de connaître intuitivement l'enchaînement causal.

C'est ainsi que, porté à ses degrés supérieurs, on le qualifie de perspicacité, de discernement, de sagacité, de pénétration et, à ses degrés inférieurs d'hébétément, de bêtise, de niaiserie, d'idiotie, d'imbécillité, etc. (1).

Aussi ces degrés de l'entendement sont innés et ne peuvent s'acquérir par l'étude. L'entendement est une faculté qui fournit la connaissance *primaire* et intuitive des choses : il les construit et s'appuie directement sur elles, et s'oppose à la raison qui ne s'occupe que de la connaissance *secondaire*, c'est-à-dire, empruntée à l'entendement. « Aussi la moëlle de toute grande découverte, comme aussi de tout plan d'histoire universelle, est-elle le produit d'un instant heureux où s'éclaire soudain pour l'entendement, en des circonstances extérieures ou intérieures, les séries compliquées de causes, les causes secrètes de phénomènes mille fois observés, ou bien les voies obscures et non encore explorées ». (2)

§ 2. — REPRÉSENTATIONS ABSTRAITES OU CONCEPTS

Alors que l'entendement est la base des représentations intuitives, la faculté à laquelle se rapportent les représentations abstraites est la raison. De

1. *Ibid.*, p. 95.

2. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 21, p. 95.

même que l'entendement, pour construire les représentations intuitives, prend l'étoffe de la sensation, de même la raison, pour former des représentations abstraites, tire la matière des représentations intuitives. C'est ainsi que les représentations abstraites ou les concepts peuvent être encore nommées *les représentations extraites des représentations* (Vorstellungen aus Vorstellungen) (1). Elles représentent un monde emprunté, dérivé, un reflet affaibli, un simple écho du monde intuitif, de la perception directe. Le monde du concept est au monde de l'intuition ce que la copie est à l'original ; la lumière réfléchie par la lune, à la lumière du soleil. Car l'entendement nous donne le monde tel qu'il est ; entre lui et le monde il n'y a rien ; l'intuition qu'il crée c'est le monde même, tandis que entre la raison et le monde il y a toujours l'idée, le concept qu'elle s'en fait. Aussi le monde du concept représente-t-il une classe entièrement distincte « d'objets possibles pour le sujet » dont nous allons étudier la structure, les lois et la faculté qui s'y rapporte dans le paragraphe présent.

Pour former les concepts, notre faculté d'abstraction doit décomposer les représentations intuitives en leurs parties composantes (Bestandtheile), afin de les considérer isolément comme autant de rapports ou de propriétés des choses. Par cette ana-

1. *Ibid.*, § 26, p. 114 ; I vol. *Die W. als W. und V.*, I livre, § 9, p. 78 (Vorstellungen von Vorstellungen).

lyse, par cette décomposition les représentations intuitives perdent tout ce qu'il y a d'intuitif, de perceptible en elles, « de même que l'eau décomposée en ses éléments, perd sa fluidité et sa perceptibilité » (1). Après avoir ainsi décomposé une représentation intuitive en ses éléments constitutifs, la raison entreprend la formation de la notion abstraite, du concept. Ce procédé consiste dans la synthèse d'un certain nombre des éléments décomposés et dans l'élimination des autres ; de sorte que le concept consiste, « à embrasser par la pensée moins que par la perception » (2).

Telle serait d'une façon générale l'opération que notre raison fait subir à la représentation intuitive, pour en former le concept. Nous allons maintenant étudier cette même opération d'une manière plus détaillée et entrer plus intimement dans le mécanisme même de la raison.

Pour que la représentation intuitive, le fait concret, individuel, puisse acquérir sa signification, sa valeur et sa portée, elle ne doit pas seulement être regardée par l'entendement, mais au contraire pensée par la raison, ce qui revient à dire subsumée sous un concept qui comprend, dans l'infinité des cas individuels, ce qu'ils ont d'essentiel et de commun. La représentation intuitive par sa subsumption au concept doit perdre tout ce qu'elle

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 26, p. 114.

2. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 26, p. 115.

a de proprement individuel et de particulier, et ne retenir que ce qu'elle a de commun avec les autres représentations. C'est ainsi qu'un concept, extrait des représentations intuitives, peut contenir une infinité de faits particuliers, de représentations intuitives. C'est ce qu'on désigne par l'*extension* du concept. Le nombre des prédicats communs à toutes les représentations constitue l'essence même du concept, ou ce qu'on appelle sa *compréhension*. Le nombre des individus que représente un concept, celuideses qualités, deses prédicats, sont en raison inverse l'un de l'autre. D'où il résulte que le concept le plus général serait celui dont les qualités sensibles s'effaceraient complètement, ou, ce qui revient au même, celui qui dégénérerait en un simple mot creux, ne comprenant et ne contenant rien. En revanche, le concept le moins général se limiterait par l'intuition, par la réalité même; c'est en ce sens que le nominalisme scolastique et le réalisme, sont tout près d'avoir raison tous les deux (1).

Ce qui opère la formation d'un concept, c'est-à-dire le passage de l'intuitif à l'abstrait, et ce qui rapporte ensuite l'abstrait à l'intuitif, c'est la *faculté de juger* (Urtheilskraft). Par conséquent cette faculté de juger est une sorte d'intermédiaire entre l'entendement et la raison. C'est elle qui forme les notions

1. II vol. *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum ersten Buch*, chap. VI : *Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntnis*, p. 74.

abstraites et qui en les formant forme en même temps des jugements (1). Cette faculté est considérée par Schopenhauer, comme formant en quelque sorte deux mouvements inverses : de descente et de montée. Sans elle comme telle le passage du concept à l'intuition et inversement de l'intuition au concept ne serait pas possible.

En effet, un cas individuel, une représentation intuitive resterait attaché au moment présent, isolé et presque perdu, s'il n'y avait pas de concept dans lequel, en quelque sorte, il s'associe à ses semblables. C'est le mouvement de montée. Mais le concept lui-même, pour ne pas dégénérer en un « verbiage creux » et devenir une fiction qui ne contient et ne comprend rien, doit être vérifié, contrôlé. C'est ce qui se fait par la décomposition du concept en ses éléments constitutifs. Le concept doit compter pour ainsi dire ses propres attributs. C'est le mouvement de descente, c'est l'application du concept à la représentation.

On peut aussi employer la division de Kant en jugements synthétiques et jugements analytiques, suivant que la faculté de juger va de l'intuition au concept ou du concept à l'intuition : dans les deux cas cette faculté est toujours intermédiaire entre la

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 28, p. 118-120 ; I vol. *Die W. als W. und V.* I livre, § 14, p. 108-9. (Cette théorie schopenhauerienne du jugement, selon laquelle le concept représente un acte du jugement, se trouve confirmée par M. Brunschvicg dans le 1^{er} chapitre de son ouvrage : *La modalité du jugement*.)

connaissance intuitive de l'entendement et la connaissance abstraite de la raison.

En ce qui concerne cette application du concept à la représentation, ou la subsumption de cette dernière sous le concept, Schopenhauer se garde avant tout prudemment de se prononcer sur la nature intime du concept ou, pour tout dire, à le définir. Il nous invite simplement à ne pas confondre le concept avec les « fantômes », images de fantaisie, ou avec les mots. « Un instrument de l'intelligence aussi considérable que le concept ne peut évidemment être identique au mot, à ce simple son qui, en tant qu'impression sensible, disparaît avec la présence de l'objet qui l'a causé, ou qui en tant qu'image auditive, finit par s'effacer avec le temps. » (1) Toute détermination de concept serait donc complètement négative. Il n'est pas une représentation intuitive pas plus qu'une image. Voilà tout ce qu'on peut affirmer positivement.

D'autre part, si le concept est un fait déterminé, une image collective qui contient un nombre indéterminé des faits particuliers, dans tout ce qu'ils ont de propre et d'individuel, alors on pourrait comprendre tous ces faits, toutes ces représentations dans le concept même, sans qu'il y ait besoin de cette vérification. Mais comme le concept n'est, par définition, qu'un extrait des représentations

1. II vol. *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum ersten Buch.*, Chap. 6. *Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntnis*, p. 73.

concrètes dans ce qu'elles ont de commun, il est évident alors qu'il ne peut représenter aucune d'elles d'une façon complète : il n'y a pas de perception possible du chien en général, de la couleur, du triangle, du nombre en général, s'il n'y a pas d'images correspondantes à ces notions.

Pour penser le concret par l'abstrait, le particulier par le général, le déterminé par l'indéterminé, il faut bien que quelque chose s'intercale, comme un point d'appui, entre ces deux termes opposés, qui représentera à la fois le particulier et le général, l'intuition et le concept. Ces intermédiaires entre deux termes sont les « images de fantaisie », les « mots ». Ces images sont pour ainsi dire un lieu de rendez-vous de l'intuitif et de l'abstrait, du particulier et du général. Elles représentent à leur façon, à la fois l'un et l'autre. Lorsqu'il s'agit, par exemple, de penser un chien en général, notre raison incapable, selon Schopenhauer, de penser sans image, a recours à l'imagination, et celle-ci, d'après les données du concept, forme une image, qui contient toutes les nuances, toutes les colorations d'une représentation donnée par l'entendement, sans pourtant être jamais adéquate à la représentation directe : elle n'est qu'une sorte de représentant intuitif du concept (als anschauliche Repräsentant des Begriffs) (1). Comme telle, cette image exprime toute la compréhension du concept donné pendant que son extension la déborde de tout côté. Ce qui dirige pour ainsi dire l'imagina-

1. I vol. *Die W. als W. und V.* I livre, § 9, p. 78.

tion dans la formation de cette image, c'est toujours la faculté de juger.

Cette image, selon Schopenhauer, est la condition *sina qua non* de l'application du concept à la représentation intuitive, et par suite de la possibilité de tout exercice de la pensée. « Toute pensée, dans l'acception plus étendue du mot, c'est-à-dire toute activité intellectuelle interne, a besoin du mot, ou d'image de fantaisie ; sans l'un des deux, elle manque de point d'appui. » (1)

Mais pourtant la pensée de Schopenhauer paraît être, sur ce point, peu sûre d'elle-même. Car il reproche à Aristote d'être allé trop loin en affirmant : « Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ. » (*De anima*, III, C. 3, 7, 8) ; « Νοεῖν οὐκ ἐστὶ ἄνευ φαντάσματος. » (*De memoria*, C. 1). » (2) Pour lui, la question de savoir si la pensée peut s'exercer sans images ou non, est une question toute secondaire. Ce qui est fondamental et ce sur quoi il insiste surtout, c'est que toute pensée abstraite doit son existence à la pensée intuitive : le monde de la réflexion n'est, comme l'indique le mot même, qu'un reflet, qu'une imitation du monde intuitif, du monde véritable. « Tout ce qu'on peut affirmer, dit-il, c'est que toute connaissance réelle et primordiale, tout philosophème vrai doit avoir pour noyau intime ou pour racine une connaissance intuitive. » (3)

1. *Ibid.*, III vol. *Satz vom Grunde*, § 28, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 120.

3. *Ibid.*, p. 121.

Après cette analyse purement intérieure concernant l'origine, la formation du concept ainsi que son rapport avec la représentation intuitive, nous allons passer à des considérations d'ordre tout à fait extérieur sur le concept en général.

Or puisque les concepts contiennent d'autant moins d'éléments de l'expérience intuitive qu'ils sont plus généraux, plus abstraits, il s'ensuit que le procédé de l'élaboration, de l'abstraction, de l'idéalisation de l'expérience, doit être dirigé d'après l'expérience même de façon que dans tout concept, quelque abstrait qu'il soit, celle-ci soit toujours contenue. Car dépasser l'expérience dans ce procédé, c'est former des concepts sans contenu, sans prédicats sensibles et par suite creux et vides de sens. C'est ainsi que les notions les plus abstraites, les plus générales sont les plus vides, les plus pauvres ; comme l'être, l'essence, la chose, le devenir, l'absolu, la substance, etc. C'est pourquoi les concepts doivent leur contenu et leur valeur à la représentation directe, à l'intuition ; car l'expérience est leur origine unique. Même les catégories de l'entendement n'ont de signification et d'existence que par rapport à l'expérience. En dehors de celle-ci, elles n'ont aucun sens. C'est pourquoi toute application des catégories aux objets au-delà de l'expérience, c'est-à-dire suprasensibles, transcendants, est absurde, et par conséquent toute la construction *a priori* de la réalité impossible. De même toute opération au moyen de concepts sans contenu sensible, n'est qu'un pur jeu

des mots. Et lorsque Schopenhauer s'attaque surtout aux « mots creux », nous croyons devoir citer un exemple de cet ergotage qui, parmi les autres, nous semble le plus typique. En effet, l'ergotage philosophique du platonicien Maxime de Tyr s'élève jusqu'à la complète sophistique : « Toute injustice consiste à ôter à autrui un bien : or il n'y a pas d'autre bien que la vertu ; mais la vertu ne peut nous être enlevée, donc il est impossible que l'homme vertueux souffre aucune injustice de la part du méchant. Maintenant de deux choses l'une, ou bien aucune injustice ne peut être soufferte, ou bien elle l'est uniquement par le méchant, et de la part du méchant. Mais le méchant ne possède aucun bien ; puisque la vertu seule est un bien. Donc aucun bien ne peut lui être enlevé. Donc le méchant ne peut, lui non plus, souffrir aucune injustice. Donc l'injustice est chose impossible. (Sermo, 2) » (1).

Alors, pour que les concepts ne s'épanouissent pas en un pur verbiage, ils doivent être toujours maintenus dans une certaine relation avec les intuitions empiriques, les représentations concrètes. Ce qui sert à maintenir cette relation, c'est-à-dire à rapporter la connaissance intuitive dans la connaissance abstraite, c'est, comme nous l'avons déjà dit, la faculté de juger. Celle-ci, soulignons-le, car c'est

1. Le texte grec précédé de [la traduction allemande. Cf. : II vol. *Die W. als W. und V. und V. Ergänzungen zum ersten Buch*. Chap. VI. *Vom Verhältnisz der anschauenden zur abstrakten Erkenntnisz*, p. 101.

une vérité incontestable, est une faculté innée. « La plupart des hommes ne la possèdent qu'à l'état rudimentaire, souvent même que de nom ; leur sort est d'être guidés par d'autres. »

1. — *Le Principe de la Connaissance*
(*Ratio cognoscendi*)

De même que le monde de la représentation intuitive est régi par un aspect spécial du principe de raison, c'est-à-dire par la loi de la causalité, de même aussi le monde de la pensée abstraite est soumis à l'autorité de ce même principe qui prend ici le nom du principe de la connaissance. L'opération fondamentale, par laquelle l'esprit cherche à établir le rapport entre le concept et l'intuition, par laquelle en présence d'une intuition donnée, il cherche sous quel concept il pourrait la ranger, ou, s'il s'agit d'un concept donné, le cas individuel qui pourrait l'appuyer, cette opération de l'esprit représente l'activité même de notre faculté de juger. L'acte par lequel l'esprit établit ce rapport est un jugement. Or tout jugement, en vertu du principe de raison qui domine le monde de la réflexion, doit avoir une raison suffisante, c'est-à-dire, être précédé et conditionné par un autre jugement, celui-là, à son tour, par un autre et ainsi de suite. Mais la régression ici ne peut aller à l'infini, comme c'est le cas dans le principe de la causalité et dans les deux autres aspects du principe de raison. Le principe de la connaissance en fait une

exception. Cela tient à ce que nos jugements se trouvent dans une dépendance absolue par rapport à l'expérience intuitive, à ce qu'ils doivent leur existence à l'intuition immédiate. La marche régressive de nos jugements doit donc nécessairement aboutir à l'expérience intuitive, ou bien à l'intuition pure qui est la condition de cette expérience.

La série de nos jugements abstraits doit donc être limitée, en dernière instance, par la série des représentations intuitives ; autrement dit, la série des principes et des conséquences doit se rencontrer nécessairement avec celle des causes et des effets. Ainsi la démonstration cosmologique de l'existence de Dieu n'est que la série des causes et des effets illégitimement transposée dans la série des principes et des conséquences et arrivée au terme final. C'est pour cette raison qu'elle ne peut être regardée que comme un simple sophisme. Telle serait donc d'une façon générale le ressort et l'autorité du principe de la connaissance.

Mais, de même que le principe de la raison suffisante se manifeste sous quatre formes différentes, dont chacune domine une classe spéciale de représentations, de même aussi le principe de la connaissance se subdivise, à son tour, en quatre lois spéciales dont chacune de son côté dirige l'activité même de notre faculté de juger. Ces lois sont, par suite, les conditions formelles de nos jugements ; c'est pour cela qu'on les appelle en logique, les lois de la pensée. » Mais avant d'étudier ces lois

spéciales de la pensée, cette sorte de quadruple manifestation du principe de la connaissance, il importe avant tout d'énumérer rapidement toutes les raisons, tous les principes sur lesquels peut se fonder un jugement en général.

Or Schopenhauer distingue quatre espèces de principes comme autant de conditions de nos jugements, et, par conséquent, quatre espèces de vérités différentes que nous allons passer rapidement en revue.

Un jugement peut avoir pour raison un autre jugement. Dans ce cas, il exprime une *vérité logique ou formelle* (1). L'essence de cette vérité logique est donc l'affirmation du rapport d'un jugement donné avec un autre jugement qui le précède immédiatement. Cette vérité est dite logique, formelle, du fait que le jugement, qui l'exprime, n'opère que sur des notions abstraites, tels que des concepts, et par là s'oppose à la *vérité matérielle* (2) où le jugement se fonde sur la représentation empirique et sensible. Pour savoir si une vérité est formelle ou matérielle, il faut donc savoir de quoi est faite l'étoffe des jugements exprimant cette vérité, autrement dit, si elle est sensible ou abstraite, si elle est une représentation ou un concept. La faculté de juger en tant qu'intermédiaire entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite est capable d'opérer cette distinction.

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*. § 30, p. 122.

2. *Ibid.*, § 31, p. 124.

En troisième lieu vient la *vérité transcendante* (1). La partie formelle de la connaissance : le temps et l'espace en tant que conditions subjectives de toute connaissance peuvent servir de fondement à un jugement qui doit être par là même synthétique *a priori*. La vérité qu'affirme un tel jugement peut être à la fois *matérielle et transcendante* : matérielle, car les formes pures en tant que conditions de l'expérience coïncident avec la partie matérielle, de la connaissance ; transcendante, puisque ces formes peuvent être, selon Schopenhauer, conçues en elle-mêmes. On peut citer les propositions suivantes comme illustrant ce type de jugement : deux lignes droites n'enferment pas d'espace. Rien n'arrive sans cause. $3 \times 7 = 21$. La matière ne peut être ni créée ni détruite.

Ainsi donc, selon que le jugement est en rapport, soit avec un autre jugement, soit avec l'intuition empirique, soit avec l'intuition pure, il exprime toujours une vérité d'ordre différent.

Nous arrivons enfin à ce quadruple aspect du principe de la connaissance, c'est-à-dire aux conditions formelles de la pensée, qui peuvent aussi servir de principe à des jugements dont Schopenhauer désigne la vérité du nom de *vérité métalogique* (2). Ces conditions sont, comme nous venons de le dire, les principes logiques, au nombre de quatre, ni plus

1. *Ibid.*, § 32, p. 124.

2. *Ibid.*, § 33, p. 125.

ni moins : le principe d'identité, de contradiction, du tiers exclu, et le principe de la raison suffisante, qui est en même temps, le principe de toute vérité en général. Ces quatre conditions de toute vérité logique sont inhérentes à la raison, car elles représentent quatre modes invariables d'un principe qui tient à l'essence même de notre intelligence. Elles conditionnent la possibilité de penser. « S'il était possible au sujet de se connaître soi-même, chacun de nous reconnaîtrait ces lois *directement* sans avoir besoin de les éprouver d'abord sur des objets, c'est-à-dire, sur des représentations » (1). « Il est aussi impossible de penser contrairement à ces préceptes que de mouvoir nos membres dans une direction opposée à celle de leurs articulations » (2).

Ces quatre lois de la pensée peuvent selon Schopenhauer revêtir une forme plus simple, et être ramenées à un nombre plus restreint de principes, à savoir au principe du tiers exclu et à celui de la raison suffisante. Le premier se formulerait ainsi : « Un attribut quelconque doit être attribué ou refusé à un sujet quelconque. » De ce dilemme il résulte, que les deux alternatives ne sont pas possibles à la fois, et c'est justement ce qu'affirment les lois de l'identité et de la contradiction.

Ainsi donc, ces deux lois, ne seraient que des corollaires du principe du tiers exclu. Le deuxième

1. *Ibid* , p. 125.

2. *Ibid.*, p. 125.

principe de la pensée énoncerait que cette affirmation ou cette négation d'un attribut quelconque par rapport à un sujet quelconque doit être déterminé par quelque chose de différent du jugement lui-même, c'est-à-dire par une intuition empirique ou pure, ou simplement par un jugement différent. Ce quelque chose de différent du jugement est précisément la raison du jugement (1).

Telle serait donc la ramification du principe de raison dans le domaine de la réflexion. Elle s'arrêterait donc, en dernière analyse, à deux formes invariables : l'une (le tiers exclu) portant sur le rapport du jugement avec le jugement, l'autre (le principe de raison) portant sur le rapport du jugement avec l'intuition empirique ou pure, c'est-à-dire, en somme, avec les limites de la réflexion.

D'une façon générale, le monde de la réflexion oscille en y puisant sa nourriture entre la réalité transcendantale et la réalité empirique. Toutes les fois qu'un jugement confine soit à l'intuition pure, soit à l'intuition empirique, il est toujours dominé par le principe de raison proprement dit. Ici il n'y a plus place pour le principe du tiers exclu, car dans la réalité intuitive aucune contradiction, aucun dilemme, aucune erreur ne sont possibles. Le jugement s'y fonde sur l'évidence immédiate, sur la réalité même. La vérité qu'il exprime est une vérité maté-

1. II vol. *Die W. als W. und. V. Ergänzungen zum ersten Buch.* Chap. IX. *Zur Logik überhaupt*, p. 121.

rielle et, en ce sens, absolue (1). Toutes les fois, au contraire, que notre faculté de juger passe, pour en arriver à une notion intuitive, par une série de notions abstraites, elle est dirigée par le principe du tiers exclu ; car, de même que sans principe de causalité nulle représentation ne serait possible, sans principe du tiers exclu tout jugement serait impossible.

L'application et la ramification du principe de la raison suffisante dans le domaine de la réflexion est un point de la philosophie schopenhauerienne, qui est généralement, et non sans raison, réputé comme presque aussi vague et obscur, que le schématisme de l'entendement pur chez Kant. Ce point, la critique ne l'a pas encore éclairci (2).

En étendant le principe de raison sur le terrain de

1. *Ibid.*, Chap. IX, p. 121.

2. RENOUVIER. Cf.: *La logique du système de Schopenhauer. Critique philosophique*, 1882, p. 123. RUYSSSEN, *Schopenhauer*, p. 169.

ADOLF KEWE se contente seulement de dire : « Entgegen Kant welcher den Satz des Widerspruchs und der Identität zu einem Grundsatz vereinigte und daneben die beiden anderen Denkgesetze bestehen lässt, will Schopenhauer eine Vereinfachung dadurch herbeiführen, das er jene beiden Sätze auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten zurückführt », p. 34. *Schopenhauer als Logiker*. Bonn., 1917 ; Dissertation. Voir aussi FISCHER KUNO, p. 163. *Geschichte der neueren Philosophie*. IX, 2. Bd 2. Auflage, Heidelberg, 1898, p. 163. DUMONT croit pouvoir ramener toutes les formes du principe de la raison suffisante ainsi que celles du principe de la connaissance « au seul principe de causalité, puisque tous les faits et même les faits logiques consistent en dernière analyse, en des changements », p. 81. *Schopenhauer. Revue scientifique*, 26 juillet 1873. Paris.

la pensée abstraite, Schopenhauer se proposait de montrer le caractère commun des différents aspects que ce principe revêt dans ce domaine, et de projeter par là plus de lumière sur le principe de raison lui-même. Pour cela, il lui a fallu admettre d'abord les distinctions et les formules courantes entre les quatre lois de la pensée, puis réduire celles-ci à une formule plus générale, et considérer enfin cette dernière comme une expression particulière du principe fondamental de la raison suffisante. Quelque imparfait et vague que soit ce procédé, par lequel Schopenhauer arrive à soumettre aussi la classe de la représentation abstraite à la domination du principe de la raison suffisante, il nous reste néanmoins à retenir ce dernier résultat, car il jouera dans sa philosophie un rôle efficace.

II. — *Raison*

Considérées au point de vue de l'étoffe dont elles sont faites les représentations intuitives se ramènent au temps, à l'espace et à la matière (causalité vu du dehors); et, envisagées au point de vue du sujet, elles se rapportent à l'entendement, à la connaissance par la causalité. Elles représentent ce qu'il y a de commun dans la connaissance en général entre l'homme et les animaux. Tandis que les représentations abstraites, sorte de véritable reflet ou d'écho de la connaissance intuitive se rapportent à la raison,

à cette faculté exclusivement propre à l'homme. L'animal en est dépourvu, « car il ne parle ni ne rit ». (1) Leur essence et leur constitution diffèrent absolument des modes des représentations intuitives; et la forme qui y revêt le principe de raison est tout à fait spéciale : nous irions même jusqu'à dire, moins absolue, moins nécessaire et moins impérieuse. Tant que nous tenons à la connaissance intuitive de l'entendement, tout est pour nous lucide, assuré et certain ; nous nous appuyons sur la réalité même. « Ici ni problèmes, ni doutes, ni erreurs, aucun sentiment de l'au-delà : on se repose dans l'intuition, pleinement satisfait du présent. Une telle connaissance se suffit à elle-même » (2). Mais avec la pensée abstraite s'introduisent dans la spéculation le doute et l'erreur, et dans la pratique l'anxiété et le regret. Si, dans le domaine de l'entendement, la fausse perception peut un instant déformer la réalité, dans le domaine de la raison l'erreur peut régner pendant des siècles. En comparaison de l'entendement la raison apparaît donc chez l'homme comme une nouvelle conscience (*ein ganz neues Bewusstseyn*), comme une sorte de connaissance au second degré. Sa fonction fondamentale se ramène à celle d'abstraction ou en d'autres termes à celle de former des concepts. Ces concepts n'expriment, comme nous l'avons déjà dit, qu'un reflet décoloré de la connaissance intuitive,

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde* § 26, p. 113.

2. I vol. *Die W. als W. und V.* § 8, p. 72.

immédiate. C'est pourquoi on qualifie encore la faculté qui les forme du nom de réflexion, terme qui exprime en même temps ce qu'il y a de dérivé et de secondaire dans cette espèce de connaissance (1).

Cette faculté d'abstraction naît, en premier lieu, du besoin où nous sommes de nous servir de l'expérience du passé, et ensuite de notre impossibilité à conserver et à manier telles quelles des représentations intuitives. Car, en effet, les représentations intuitives disparaissent en même temps que les impressions qui les provoquent. Ce qui en reste pour l'esprit n'est qu'une sorte d'écho affaibli, de copie décolorée qui, à son tour, va en se dégradant et finit par disparaître complètement avec le temps. Cependant les concepts restent les instruments seuls de la réflexion. En tant qu'extraits des représentations intuitives, ils sont plus faciles à manier que ces dernières. Ils jouent à peu près le même rôle envers les intuitions que les formules de l'arithmétique supérieure envers les opérations de l'esprit dont elles sont issues et qu'elles remplacent, ou encore celui des logarithmes envers leurs nombres. L'usage des concepts « peut être comparé à l'abandon d'un bagage inutile, à l'emploi de la quintessence au lieu de ses dérivés, de la quinine, par exemple, au lieu du quinquina » (2).

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*. § 27, p. 117 ; Cf. I vol. *Die W. als W. und V*, § 8, p. 73.

2. III vol. *Satz vom Grunde*, § 27, p. 117.

Par les concepts l'homme peut embrasser un nombre indéfini de choses et dans chacune d'elles l'essentiel seulement. C'est par eux que l'homme est capable de s'affranchir du présent, de la perception actuelle et d'embrasser le passé et l'avenir. L'animal, au contraire, sous ce rapport reste attaché au présent. De plus les concepts sont la condition de tous les plans médités, bien coordonnés, méthodiques, « de l'association en vue d'un but commun ; de là l'ordre, les lois, l'Etat, etc. » Enfin, le procédé propre aux sciences, de connaître le particulier au moyen du général, n'est possible que par le *dictum de omni et nullo*, par conséquent, par l'existence des abstractions, des concepts (1).

Mais la condition essentielle de tous les effets que réalise la raison c'est le langage. Sans celui-ci, aucune action commune, aucune science, aucune conservation de l'expérience du passé, aucune communication de la pensée ne serait possible. Le langage est le premier produit et l'instrument nécessaire de la raison. Bien qu'il soit une création de la raison, le langage la conditionne en quelque sorte. Le sourd-muet aussi déraisonnable que l'animal en est la preuve. D'une façon générale, la pensée abstraite et le langage sont considérés par Schopenhauer comme deux termes corrélatifs qui se conditionnent réciproquement.

Mais en dehors de cette allusion que nous venons

1. *Ibid.*, § 27, p. 118.

de faire aux inconvénients et aux avantages qui proviennent de la raison, il nous faut encore mettre en lumière, un point essentiel qui est une originalité de la philosophie schopenhauerienne. Nul avant Schopenhauer, n'a distingué aussi nettement et clairement ces deux facultés qui, chez l'homme, sont comme deux consciences différentes. L'homme, dit-il, a une double intelligence : outre l'intuition, il a la pensée, outre l'entendement, la raison (1). La formation des concepts, fonction fondamentale de la raison, est à la base de toutes ses multiples manifestations. Or l'étoffe qu'emploie la raison, pour former les concepts provient absolument de l'intuition. Celui qui l'ignore lira comme quelque chose d'entièrement nouveau pour lui, l'ouvrage de Locke ; les paragraphes 21-26, dans le troisième chapitre du livre premier qui sont consacrés à combattre toute connaissance innée. Par conséquent, notre connaissance rationnelle, conceptuelle, ne peut en aucune façon nous renseigner sur autre chose que sur ce qui a déjà été contenu dans l'intuition. Tout le contenu intuitif, matériel de nos concepts, doit être pris du dehors, dans la perception immédiate, intuitive. La raison ne peut jamais produire quelque chose par ses propres ressources : elle est féminine (*weiblich*) et ne donne qu'après avoir reçu. (2) Toute la

1. II vol., *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum ersten Buch*. Chap. V. *Vom vernunftlosen Intellekt*, p. 71 (« Die Thiere haben blosz einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten »).

2. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 34, p. 133.

connaissance rationnelle n'est qu'un reflet de la connaissance intuitive et n'a de valeur qu'autant qu'elle se fonde sur celle-ci ; car le concept n'existe et n'a de valeur que par son rapport avec l'intuition, contenu réel de notre pensée ; partout où l'intuition manque, il n'y a plus de concepts, mais des mots vides de sens. « Sous ce rapport notre intelligence ressemble à un billet de banque qui, pour avoir une valeur réelle, suppose du numéraire en caisse, destiné à solder, le cas échéant, tous les billets émis. Les intuitions sont le numéraire et les concepts sont les billets. (1)

C'est ainsi qu'après avoir établi la dépendance absolue de la raison par rapport à l'entendement Schopenhauer conclut que nous ne pouvons jamais dépasser, avec la connaissance rationnelle, les intuitions de l'entendement, c'est-à-dire le monde comme représentation. C'est précisément pour cette raison là qu'il combat énergiquement les trois grands systèmes de son temps qui ont fait de la raison une faculté capable de l'intuition immédiate de l'absolu, du suprasensible. « Si la raison était une faculté organisée en vue de métaphysique donnant la connaissance propre de son fonds, et par conséquent fournissant des notions qui dépassent toute possibilité d'expérimentation, il devrait nécessairement régner parmi les hommes, sur les choses de la métaphy-

1. II vol. *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum zweiten Buch.*, chap. VII. *Vom Verhältniß der anschauenden, zur abstracten Erkenntnis*, p. 82.

sique et sur celles de la religion, puisque ce sont les mêmes, le même accord que sur les questions mathématiques, au point qu'il faudrait considérer comme n'étant pas dans son bon sens tout individu qui serait d'un avis divergent sur ces matières. Or, c'est précisément le contraire qui arrive. » (1)

§ 3. — INTUITIONS PURES, A PRIORI

Les intuitions pures, *a priori*, représentent la troisième classe « d'objets pour le sujet ». Elles se composent de la partie formelle de la connaissance, c'est-à-dire des formes du sens interne et de sens externes ou, ce qui revient au même, du temps et de l'espace. Selon l'idéalisme transcendantale, le temps et l'espace peuvent être représentés directement en eux-mêmes, et en dehors de tout élément empirique. Ainsi représentés, ils constituent les intuitions pures, qui s'opposent aux intuitions empiriques, où le temps et l'espace sont perçus empiriquement, c'est-à-dire remplis par l'élément matériel de la con-

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 34, p. 135-136. Sur l'opposition entre la connaissance intuitive et la connaissance rationnelle on consultera très utilement la thèse de HEINRICH HASSE : *Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer mit besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen*. Leipzig, 1908, p. 110; BERNARD WILLENS : *Ueber Schopenhauer's Erkenntnistheorie*. Dissert., 1908. « Einleitung und Unterscheidung zwischen eine intuitive und eine reflektive Erkenntnisart ist übrigens echt Schopenhauerisch », p. 68. Voir aussi l'article : *Bergson und Schopenhauer* von ILLÉS ANTAL in *Drittes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, p. 6 et suiv. Köln, 1914.

naissance. Cette troisième classe de représentations, où le temps et l'espace sont perçus immédiatement en eux-mêmes, se distingue de la première, où ils ne le sont qu'empiriquement, par la matière, que pour cette raison Schopenhauer a définie comme étant la simple perceptibilité du temps et de l'espace ou la causalité objectivée.

On sait que le temps et l'espace sont considérés par Kant comme deux formes à *priori*, inhérentes à la sensibilité pure (reine Sinnlichkeit), et comme conditions formelles de toute expérience. Il a établi que le temps et l'espace peuvent non seulement être pensés *in abstracto*, mais encore saisis immédiatement en eux-mêmes et en l'absence de tout contenu, qu'ils ne sont pas simple fantôme résultant d'une expérience répétée mais qu'ils en sont, au contraire, indépendants et la conditionnent. La preuve principale que Kant apportait en faveur de l'idéalité du temps et de l'espace est que nous pouvons supprimer par la pensée l'élément matériel de la connaissance, mais jamais l'élément formel ou le temps et l'espace. Tel est le motif qui a poussé Schopenhauer à considérer le temps et l'espace aperçus dans leur forme pure et isolée de leur contenu, comme constituant une classe de représentations spéciales et distinctes. Abstraction faite de la faculté de notre intelligence à laquelle se rapportent ces deux formes, Schopenhauer accepte entièrement la thèse kantienne. A son tour même il apporte en faveur de l'idéalité du temps un argument nouveau qui fait appel à une loi de la

mécanique, *la loi d'inertie* (Gesetz der Trägheit). Selon cette loi le temps seul ne peut modifier en aucune manière un corps, il ne change rien, ni à son repos, ni à son mouvement; s'il était inhérent aux choses elles-mêmes à titre de propriété ou d'accident, il faudrait que sa quantité, soit sa longueur, soit sa brièveté, put agir sur les choses en une certaine mesure. D'où il résulte que le temps n'est rien de physiquement réel mais qu'il est transcendentale-ment idéal (kein physisch Reales, sondern ein transcendental Ideales) (1), et, par là son origine n'est pas dans les choses, mais dans le sujet connaissant (2).

D'autre part, l'espace et le temps ne peuvent être non plus les rapports réels existant entre les objets en eux-mêmes, comme le prétendait Leibnitz, car, si nous supprimions par la pensée les objets, nous supprimerions du même coup leurs relations, mais nous ne supprimerions pas, par là même, le temps et l'espace. Il s'ensuit donc que le temps et l'espace sont des formes *a priori*, inhérentes à l'intelligence et dont elle ne peut se passer. L'idéalité du temps et de l'espace ainsi établie, l'idéalité de la représentation, ou d'une manière générale, l'idéalité des choses, s'établirait du même coup, si même nous ne les

1. « Der einleuchtendeste und zugleich einfachste Beweise der Idealität des Raumes ist, das wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können... Dies beweist ganz sicher, dasz er unserm Intellekt selbst angehört » (V vol. Parerga II, Chap. III. Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken. § 30, p. 52).

2. V vol. Parerga, § 29, p. 47.

savions pas faites de l'étoffe dont le temps et l'espace servent de substrat. Car aucune chose n'est concevable en dehors du temps et de l'espace et par suite en dehors de l'intelligence.

Nous allons maintenant étudier la loi qui régit les parties du temps et de l'espace.

I. — *Principe de l'être (ratio essendi)*

Comme tout ce qui est ou simplement peut être « objet pour le sujet » doit nécessairement être soumis au principe de la raison suffisante, ainsi le temps et l'espace en tant qu'intuitions pures sont soumis eux aussi à l'autorité de ce principe qui, caractérisé ici par un aspect bien distinct, est nommé par Schopenhauer de nom du principe de la raison suffisante de l'être. Le temps et l'espace sont constitués de telle sorte que toutes leurs parties sont entre elles dans un rapport réciproque tel que chacune d'elles est déterminée et conditionnée par une autre. Dans l'espace, ce rapport s'appelle situation (Lage) et, dans le temps, succession (Folge) (2).

Or ce que Schopenhauer désigne par le terme de principe de l'être c'est la loi suivant laquelle, au point de vue de leurs rapports, les parties de l'espace et du temps se déterminent réciproquement. Ainsi, dans le temps, du moment que l'instant présent *est*, c'est quel instant précédent *a été*, et s'est écoulé. Sans

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 36, p. 148.

cette condition l'instant présent ne serait jamais ou plutôt le temps ne serait pas une succession. Par conséquent dans la série des raisons d'être dans le temps, l'instant présent est à l'instant précédent ce qu'est dans le domaine de la physique, par exemple, l'ascension du mercure dans le thermomètre à l'élévation de la température, ou dans celui de la réflexion, un jugement à un autre immédiatement précédent. Il en est de même dans l'espace : la position d'une ligne, par exemple, est rigoureusement déterminée par celle de toutes les autres qu'elle détermine à son tour. Aussi l'enchaînement *des raisons d'être*, comme celui des raisons des causes ne peut trouver aucune fin, car le temps et l'espace sont infinis. (1)

Les rapports entre les parties du temps et de l'espace sont d'une nature spéciale ; ils diffèrent entièrement de toutes les relations possibles de nos représentations, car ne pouvant être conçus au moyen de simples notions, nous ne les saisissons que par l'intuition pure. Le haut ou le bas, la droite ou la gauche, ce qui est devant ou derrière, avant ou après ; ou encore l'exemple de Kant, le gant gauche et le droit, ne peuvent être distingués que par une sorte d'intuition directe des rapports qu'ont entre elles les parties de l'espace et du temps, autrement dit, par une orientation immédiate dans la succession temporelle et la juxtaposition spatiale, pures et simples. Aussi nous ne pouvons comprendre au

1. *Ibid.*, § 37, p. 149-150.

moyen de pures notions, l'égalité des angles dans un triangle par l'égalité des côtés, car la notion d'égalité des côtés, ne contient pas celle d'égalité des angles. Entre le jugement d'égalité des côtés et celui d'égalité des angles il n'y a pas de relation de principe à conséquence. Par conséquent le principe de la connaissance qui régit le rapport des jugements entre eux est incapable de nous rendre saisissable la relation entre les angles et les côtés. Il en est de même du principe de causalité; car l'égalité des côtés n'est pas la cause de celle des angles, puisqu'il ne s'agit ici d'aucun changement, par conséquent d'aucun effet, qui doive avoir une cause. Il devient donc clair que nous ne pouvons, pas plus avec les notions abstraites de la raison qu'avec les notions concrètes de l'entendement, comprendre ni expliquer le rapport existant entre les différentes parties de l'espace et du temps. Celui-ci ne peut être saisi qu'immédiatement et par l'intuition pure. (1)

Ainsi convaincu que les rapports entre les parties du temps et de l'espace ne peuvent être saisis que par une intuition pure et immédiate, Schopenhauer se tourne contre les mathématiques telles qu'elles ont été constituées par Euclide. La méthode euclidienne qui substitue à l'évidence intuitive l'évidence logique lui paraît être étrange et absurde. Il exige que toute démonstration logique se ramène à la démonstration intuitive. Se méfier de l'évidence et

1. *Ibid.*, § 15, p. 38-39.

de la certitude de l'intuition et chercher celles-ci dans des concepts abstraits, c'est se comporter « comme quelqu'un qui se couperait les deux jambes pour marcher avec des béquilles ». (1) Nous sommes certainement forcés de reconnaître, en vertu du principe de la connaissance, que ce qu'Euclide démontre est bien tel qu'il le démontre, mais nous n'apprenons pas pourquoi il en est ainsi : le principe de la connaissance qui dirige nos jugements reste toujours à la surface, et peut bien, à la vérité, nous apprendre « que cela est ainsi », mais jamais « pourquoi cela est ainsi ». (2) « C'est pourquoi, après la plupart des démonstrations d'Euclide, on éprouve presque le même sentiment de malaise qu'après des tours d'escamotage, auxquels, en effet, elles ressemblent étonnamment. Presque toujours, chez lui, la vérité s'introduit par la petite porte dérobée... ». (3) « Dans d'autres théorèmes, comme celui de Pythagore, on tire des lignes, on ne sait pour quelle raison ; on s'aperçoit plus tard que c'étaient des nœuds coulants qui serrent à l'improviste, pour surprendre le consentement du curieux qui cherchait à s'instruire ; celui-ci, tout saisi, est obligé d'admettre une chose dont la contexture intime lui échappe, et cela à tel point qu'il pourra étudier Euclide tout entier sans avoir une compréhension effective des relations de l'espace. » (4)

1. I vol. *Die W. als W. und.* V. § 15, p. 114.

2. *Ibid.*, p. 114.

3. *Ibid.*, p. 115.

4. *Ibid.*, § 15, p. 115.

L'erreur de la méthode euclidienne provient, d'une part, de ce vieux préjugé qui consiste à croire que la vérité démontrée est supérieure à la vérité intuitive et immédiatement évidente, et, de l'autre, de ce qu'on n'a jamais su avant Kant, que les intuitions de l'espace et du temps, pouvant être saisies directement en elles-mêmes et indépendamment de toute intuition empirique et de tout concept abstrait, ne font appel à aucun concours des principes de la causalité et de la connaissance. (1)

Une fois en possession de cette vérité que l'intuition se suffit à elle-même et que les parties de l'espace peuvent être saisies intuitivement et en elles-mêmes, nous n'avons aucune raison de sortir de l'intuition, de ce domaine propre des mathématiques pour chercher l'évidence par des concepts, qui leur sont tout à fait étrangers. Les mathématiques sont une connaissance *a priori* qui ne nécessite ni la connaissance abstraite ni la connaissance concrète. L'intuition pure est leur unique critère et leur seule démonstration. Par conséquent toute démonstration en géométrie n'a qu'à ramener les rapports plus compliqués de parties de l'espace entre elles à des rapports plus simples et plus évidents par eux-mêmes, afin de les rendre accessibles à l'intuition. En présence de ses derniers rapports immédiatement accessibles à l'intuition, il est com-

1. Le côté historique de la méthode euclidienne : *Ibid.*, p. 116-117. Voir également BERNARD WILLENS, *op. cit.*, p. 81-82.

plètement inutile d'en chercher une vérification rationnelle, une démonstration indirecte, comme l'a fait Euclide pour ses axiomes.

Il est à remarquer que cette méthode de démonstration rationnelle n'a été appliquée qu'à la géométrie et non à l'arithmétique. Car « l'arithmétique n'enseigne absolument pas autre chose que des méthodes abrégées de numération ». Or, le temps, en tant que succession, équivaut à la numération. Par conséquent, compter n'est que répéter l'unité du temps. Or l'acte de compter n'est pas autre chose qu'une intuition *a priori*. C'est cette intuition seule qui, en dernière analyse, vérifie tout le reste, calcul ou opération. « On ne prouve pas, par exemple, que

$$\frac{[(7 + 9) \times 8] - 2}{3} = 42; \text{ mais on se rapporte à la}$$

pure intuition, si bien que chaque proposition devient un axiome. » (1)

En résumé, le temps et l'espace sont directement accessibles à l'entendement, en eux-mêmes, indépendamment de toute représentation concrète ou abstraite, dans leur idéalité pure, leur réalité transcendente. Ils sont régis par un aspect spécial du principe de raison, appelé le principe de l'être. Par conséquent, les mathématiques qui ne s'occupent que du temps et de l'espace purs sont des sciences transcendantes et comme telles indépendantes de tout genre de savoir appartenant au principe de la causalité et à celui de la connaissance.

II. — *Sensibilité*

Les deux classes de représentations précédentes sont rapportées chacune à une faculté spéciale de l'intelligence, qui les construit et les domine. Nous allons procéder de même avec cette troisième classe. Or la faculté de l'esprit correspondant au temps et à l'espace, considérés dans leur réalité transcendante, a été appelée par Kant la sensibilité pure. Sur ce point Schopenhauer dit : « Cette dénomination peut être conservée, en souvenir de celui qui a ouvert une voie nouvelle à la philosophie ; elle n'est cependant pas absolument exacte ; car « sensibilité » suppose déjà *matière*. La faculté correspondant à la matière, ou à la causalité, (car ces deux termes sont équivalents), c'est l'entendement, qui n'a pas d'autre objet » (1).

Ainsi, à côté de la matière ou de la causalité, le temps et l'espace prennent chez Schopenhauer le rang des catégories de l'entendement. Cela est même nécessaire, car si la causalité est, comme nous l'avons solidement établi, inhérente à l'entendement, le temps et l'espace doivent l'être également, car ils ne sont que des éléments dont la causalité est une synthèse.

Mais malgré tout, la pensée schopenhauerienne, nous ne pouvons pas l'omettre, reste sur ce point équivoque et flottante. Dans la deuxième édition :

1. I vol. *Die W. als W. und. V.*, § 4, p. 43.

de la quadruple racine de la raison suffisante, parue en 1847, Schopenhauer dit expressément que la faculté subjective à laquelle se rapporte la troisième classe des représentations est la sensibilité pure. (1)

§ 4. — VOLITIONS

Avec les trois classes de représentations que nous avons étudiées jusqu'ici, le monde, considéré comme représentation concrète, abstraite et pure, est épuisé, et avec lui les conditions subjectives de ces représentations. La quatrième classe « d'objets pour le sujet » ne peut donc être cherchée ailleurs que dans la connaissance de nous-mêmes. Or comme toute connaissance comprend nécessairement un sujet et un objet, la connaissance de nous-mêmes ne peut être, elle aussi, absolument simple. Elle suppose, comme toute connaissance cette dualité indispensable du sujet et de l'objet, quelque chose qui connaît et quelque chose qui est connu. Dans cette classe d'objets pour le sujet, ce qui est connu se présente toujours et exclusivement comme volonté, ou « le sujet des volitions » (das Subjekt des Willens). En effet, dans notre for intérieur, repliés sur nous-mêmes, nous nous sentons non seulement comme connaissant, mais encore comme voulant,

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 42, p. 161.

tendant, agissant, en un mot, comme un faisceau de tendances dirigées vers l'extérieur, vers l'action concrète. Ce fond commun, où tombent à la fois sujet et objet, Schopenhauer l'appelle la volonté. La volonté est le substrat commun du sujet et de l'objet ; tous deux y sont substantiellement identifiés, quoique formellement toujours distincts. La volonté en tant qu'elle se connaît elle-même, est sujet-objet, et en tant qu'elle est connue par elle-même, objet-sujet.

Mais la volonté comme telle ne nous est pas donnée dans son unité totale, achevée, complète et statique ; nous ne la connaissons que par une pluralité successive des actes volontaires ou volitions.

Or, toute volition se traduit immédiatement, en action extérieure. On ne peut pas exécuter un acte volontaire, sans qu'il ne soit en même temps une action du corps : on ne peut vouloir un acte volontaire s'il n'est pas en même temps un mouvement du corps. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états différents, connus de deux façons différentes, liés par le lien de la causalité, mais au contraire, ils sont une seule et même chose, connue de deux manières hétérogènes (1) : du dedans par la perception intérieure et du dehors par la perception extérieure. Le rapport de cause à effet n'y peut trouver aucune application, car ces actes étant simultanés sont la négation même de la succession

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre 2, § 18, p. 151.

et par suite de la causalité (Zwischen ihnen ist keine Succession : sie sind zugleich) (1).

Ce sont donc ces actes volontaires, ces volitions (non pas considérées extérieurement comme l'action du corps, car dans ce cas nous n'aurions qu'une perception empirique, extérieure, mais au contraire senties du dedans, par le sens intime), qui constituent la quatrième classe « d'objets pour le sujet ». Du fait même que la volonté, le foyer producteur des volitions nous est connu directement par le sens intime, on ne peut davantage définir ou expliquer ce qu'est la volition : « elle est la plus immédiate de toutes nos connaissances, celle dont l'intuitivité doit jeter du jour sur toutes les autres qui sont très médiates. » (2) Car pour construire la perception empirique, l'entendement se sert des données de la sensation ; pour former le concept, la raison puise la matière dans les données de l'entendement ; les perceptions pures sont plutôt conçues que perçues. En somme toute cette connaissance est médiate, indirecte et extérieure. Les volitions seules nous sont données directement et sans aucun intermédiaire. Précisément en raison de leur immédiatité, Schopenhauer attribue à cette classe de représentations non seulement une valeur empirique, comme c'est le cas avec trois autres classes des représentations, mais encore une valeur absolue, métaphy-

1. II vol. *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum ersten Buch* Chap. IV : *Von der Erkenntnis a priori.*, p. 48.

2. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 43, p. 162.

sique. C'est pourquoi il nous faut avec exactitude distinguer les volitions de tout ce qui leur pourrait ressembler de quelque côté. Les résolutions ou les délibérations de la volonté par exemple ne peuvent être rangées parmi les volitions, car elles ne sont que les conclusions de la raison sur l'action possible de la volonté.

I. — *Loi de la motivation*

Toutes les fois que nous nous trouvons en présence d'une volition, d'une résolution d'agir, nous nous considérons comme autorisés à demander le pourquoi, c'est-à-dire que nous admettons comme nécessaire quelque chose qui précède et fait naître cette résolution. Ce quelque chose nous l'appelons la raison ou plus exactement *le motif de l'action*. Aucune action ne peut-être conçue sans un semblable motif. Par conséquent le motif est dans le même rapport vis-à-vis de l'action, que la cause vis-à-vis de l'effet. C'est en ce sens que Schopenhauer dit : *la motivation est la causalité vue de l'intérieur* (*die Motivation ist Kausalität von innen gesehen* (1)).

De même que les principes de l'être et de la causalité, la loi de la motivation elle aussi dans sa régression successive ne connaît pas de bornes. On ne peut désigner aucun motif comme ultime.

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 43, p. 163.

Les événements extérieurs, les phénomènes physiques, c'est-à-dire la classe des représentations appartenant à la causalité proprement dite, ne représentent qu'une pure succession, « le suivre » ; et ce n'est qu'en vertu du principe de la causalité que l'entendement y attribue « l'ensuivre », où les faits découlent les uns des autres, sans qu'il soit possible de connaître le lien intime et la marche intérieure de la succession. « L'intérieur de ces événements demeure un mystère pour nous » (1). C'est ainsi que nous constatons les actions mécaniques, physiques, chimiques, ou les changements provoqués par les excitations, etc., sans jamais comprendre leurs processus intimes, leurs articulations internes, leurs pulsations profondes. Ceci est le nœud fondamental dont la causalité extérieure ne nous révélera jamais le secret. Les comportements des animaux ou des autres hommes nous demeureraient impénétrables, si nous ne les jugions pas par analogie avec nos actions propres, dont le mouvement intérieur nous est donné du dedans, par le sens intime.

Par la loi de la motivation, au contraire, nous pénétrons en nous-mêmes, nous suivons la production de nos actes. « Ici, nous nous trouvons être pour ainsi dire derrière les coulisses et nous pénétrons le mystère, nous apprenons comment, selon son essence intime, la cause produit l'effet : car ici

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 43, p. 162.

nous nous connaissons par une toute autre voie et, par suite d'une toute autre manière (1). »

La motivation représente un aspect bien distinct du principe de raison, elle se présente dans un milieu tout autre et par une connaissance radicalement différente. Schopenhauer appelle l'attention sur ce point en observant que la classe des représentations appartenant à la loi de la motivation se trouve dans le même rapport vis-à-vis de la classe appartenant à la loi de la causalité que ces mêmes lois vis-à-vis les unes des autres. Autrement dit, les phénomènes physiques vus, par impossible, du dedans, seraient des volontés, de même que nos volitions, vues du dehors, sont des actes visibles, des représentations physiques. C'est ainsi que la loi de la motivation deviendra, pour Schopenhauer, un principe d'interprétation de la loi de la causalité. La causalité se ramènera à ce qui est essentiel dans la motivation; le monde comme représentation au monde comme volonté.

II. *Le sens intime ou la conscience de soi*

Il n'est pas surprenant que nous plaçons à côté de l'entendement, de la raison et de la sensibilité, le sens intime ou la conscience de soi (der innere Sinn oder überhaupt das Bewusstseyn) comme quatrième faculté de connaissance. Cette faculté, radicalement distincte des trois autres qui représentent

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, §. 43. p. 163.

une conscience tournée vers le dehors et en quelque sorte extériorisée, est une conscience intériorisée et pour ainsi dire enroulée en nous-mêmes. Les trois premières facultés s'appuient les unes sur les autres et sont presque toutes en corrélation les unes avec les autres. La réalité empirique apparaît comme une sorte de compromis entre ces facultés, ou plutôt comme une opération *sui generis* que l'entendement fait subir aux formes *a priori*. C'est pourquoi précisément la structure de cette réalité empirique se ramène, en dernière analyse, à la réalité transcendante, à l'idéalité pure et par suite à une apparence sans consistance. Le sens intime, lui, opère directement et sans aucun intermédiaire : il représente le pouvoir qu'a l'intelligence de se replier par et sur elle-même pour se connaître elle-même.

Or, bien que notre intelligence soit susceptible de deux mouvements inverses : l'un qui extériorise et l'autre qui intériorise, bien qu'en vertu de ce dernier pouvoir, le sens intime, elle puisse se replier et diriger son regard sur elle-même, elle ne peut pourtant pas s'affranchir de la dualité du sujet et de l'objet, de ce qui connaît et de ce qui est connu, nécessairement impliqués par toute connaissance. Aussi l'objet qui nous sera donné par le sens intime, cette intelligence recueillie en elle-même, sera toujours la volonté. « Quand nous regardons au dedans de nous, nous nous trouvons toujours voulant » (1).

1. III vol. *Ueber den Satz vom Grunde*, § 42, p. 161.

Ce qui connaît la volonté, et la volonté qui est connue, autrement dit, l'intelligence et la volonté sont identiques et ne font qu'un seul moi se connaissant lui-même. Il serait absurde de croire, dit Schopenhauer, que le sujet connaissant et le sujet voulant soient deux sujets essentiellement distincts l'un de l'autre. Le moi connaissant et le moi voulant doivent être du point de vue de leur essence absolument identiques. Mais cette identité du vouloir et du connaître est simplement postulée par Schopenhauer; toute démonstration de cette identité est d'avance vouée à l'échec, quoique leur identité *réelle* soit immédiatement donnée au sens intime. Aussi considère-t-il leur identité, comme le « nœud de l'univers » (Weltknoten): « Tout homme qui se rendra bien compte de ce qu'il y a d'inexplicable dans cette identité sera d'accord avec moi pour l'appeler le miracle *κατ'ἑξοχὴν* » (1).

C'est donc par le sens intime, par cette intelligence intériorisée et repliée sur soi-même que nous atteignons la volonté, ce principe générateur des volitions, cet élément métaphysique de nous-mêmes. Aussi cette faculté subjective, à laquelle se rapportent les volitions, peut-elle encore être appelée le sens métaphysique, qui nous introduit dans la réalité véritable (2).

1. *Ibid.*, p. 161.

2. PETER SCHOENHOFEN objecte sur ce point que, le phénoménisme kantien est fondé sur le temps et l'espace, c'est-à-dire sur la forme du sens intime et celle des sens externes, formes que Schopenhauer accepte intégralement en les déclarant, à son tour,

REMARQUES FINALES

Notre exposé nous paraissant aussi clair, précis et systématique qu'il est matériellement possible en un pareil domaine, nous ne voyons pas la nécessité de le résumer, pas plus que nous n'avons l'intention de nous occuper ici des remarques critiques auxquelles prête toujours, d'ailleurs, une semblable théorie, soit dans ses détails, soit globalement. Ce serait effectivement retarder la marche de notre étude, qui se propose simplement de suivre le développement de la pensée du philosophe, jusqu'à ses conclusions définitives. C'est pourquoi précisément, pour faciliter au lecteur le développement ultérieur de la pensée schopenhauerienne, nous nous bornerons à dégager rapidement les résultats principaux auxquels l'analyse de l'intelligence a abouti, et qui vont jouer dans le système un rôle vivant et efficace.

Tout d'abord, comme l'analyse l'a déjà fait voir, notre conscience extérieure, c'est-à-dire l'intelligence, comporte à côté des deux formes et du principe de la raison suffisante, trois facultés comme superposées ou étagées, chacune exerçant une fonc-

le principe d'individuation, et les considérant comme pures apparences. Or, malgré cela, nous, voyons dit-il, que le temps, cette forme du sens intime, est quelque chose de métaphysique pour lui. Cf. p. 33 et 37. *Schopenhauers Aprioritätslehre nach seinem handschriftlichen Nachlasse und den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke*. Trier, 1912. Dissertation.

tion bien distincte. En vertu de la faculté de recevoir les impressions et de celle qui conçoit ces impressions comme l'effet d'une cause extérieure, l'intelligence, au moyen du principe de raison et des formes du temps et de l'espace, construit et projette au dehors un objet qui n'a rien de semblable à l'impression subjective.

C'est ainsi que l'intelligence en vertu de ses formes et du principe de raison devient constructrice du monde comme représentation. L'essence empirique de ce monde se réduit au principe de raison, c'est-à-dire à une synthèse particulière du temps et de l'espace. C'est pourquoi Schopenhauer va précisément considérer le temps et l'espace comme *principe d'individuation*, qui préside à la pluralité des choses. Ce dernier principe est d'une importance capitale dans sa philosophie. De ce fait, le monde du divers et du multiple n'est qu'une simple fantasmagorie, une pure apparence sans aucune consistance véritable. L'élément réel, provenant de l'action directe de la chose en soi sur nous, que Kant a laissé subsister dans le phénomène, se trouve écarté par Schopenhauer. Il est le premier parmi les philosophes qui interprète le phénomène kantien (*Erscheinung*) comme pure apparence (*Schein*). L'idéalisme transcendantal fondé par Kant se transforme au seul contact du génie de Schopenhauer en un idéalisme illusionniste original, appartenant en propre à notre philosophie.

Mais à côté de ces trois facultés, notre intelligence

en comporte encore une quatrième, le sens intime qui exprime l'intériorité complète de l'intelligence par rapport à elle-même. Par ce sens intime nous atteignons immédiatement la volonté, l'essence métaphysique de nous-mêmes. Ce recueillement de plus en plus intériorisé, ce pouvoir de nous regarder en nous mêmes est une sorte de méthode intérieure, de « voie souterraine » qui nous conduit directement à la volonté, à l'essence métaphysique de notre corps, qui, regardé du dehors, n'est, d'ailleurs, qu'une représentation parmi les représentations appartenant à la loi de la causalité. Cette connaissance du dedans, toute intuitive, à laquelle Schopenhauer attribue, — à tort ou à raison, nous négligeons ici de trancher la question — une valeur absolue, est une idée radicalement nouvelle, la clef de sa métaphysique, un pas gigantesque qui marque le passage de l'apparence décevante à la réalité vraie.

Mais la volonté, en tant qu'elle se révèle au sens intime, aussi bien que l'ensemble du monde comme représentation, est soumise à la domination absolue du principe de raison. Ce principe est l'essence même du monde en tant que représentation. « Ainsi le temps n'est que le principe d'existence du point de vue de la durée, c'est-à-dire la succession ; l'espace n'est que le principe de raison déterminé par rapport à l'étendue, autrement dit, position ; la matière n'est autre chose que la causalité ; le concept... est tout ce qui tient du principe de connaissance. » (1)

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, § 7, p. 71. Dans le texte, le mot

Le principe de raison est la base logique du système schopenhauerien, toute la logique de son système roule sur ce principe, sur la nécessité universelle. Schopenhauer ne voit partout dans le monde, dans la connaissance que l'enchaînement absolu invariable et sans commencement des effets et des causes. Pour lui, aucune action n'est individuelle, aucun changement isolé. L'idée du déterminisme universel a été toujours clairement conçue et nettement formulée par les philosophes, mais aucun ne s'en est pénétré aussi profondément que Schopenhauer. Pour lui l'intelligence et la nécessité sont pour ainsi dire synonymes. La nécessité est l'essence même de l'activité de l'esprit.

Maintenant faisant abstraction des différentes facultés intellectuelles, des divers modes du principe de la raison suffisante aussi bien que des objets qui leur sont soumis, ne prenant en considération que ce qui est essentiel et irréductible dans la structure de l'intelligence, nous en arrivons à une structure simplifiée et réduite à ses principes fondamentaux : les trois catégories formelles, du temps, de l'espace et du principe de la raison suffisante, qui, à eux seuls, suffisent à produire la pluralité des choses.

concept (der Begriff) est suivi par (wie sich sogleich zeigen wird) que nous avons omis dans la citation.

CHAPITRE II

GENÈSE DE L'INTELLIGENCE ET SA DESTINATION ORIGINELLE

§ 1. — PASSAGE DU MONDE COMME REPRÉSENTATION AU MONDE COMME VOLONTÉ

Avec le passage du monde comme représentation au monde comme volonté on n'a affaire qu'à la quatrième classe « d'objets pour le sujet », c'est-à-dire aux volitions, aux actes volontaires et par suite au sens intime au moyen duquel seul nous les saisissons. « Toutes les fois que des profondeurs obscures de notre être intime un acte de volonté surgit dans la conscience qui connaît, il se produit un passage immédiat de la chose en soi et non temporelle dans le phénomène » (1). En vertu de l'immédiatité et de la clarté toute particulière avec lesquelles elles se présentent à la conscience, les volitions jouissent chez Schopenhauer d'un tel privilège qu'il leur attribue une valeur absolue et les considère comme des ma-

1. II vol. *Die W. als W. und V. Ergänzungen zum zweiten Buch*. Chap. XVIII. *Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*, p. 229.

nifestations adéquates de la volonté. Or, comme nous l'avons déjà dit, toute volition se traduit immédiatement par le mouvement corporel et devient une perception extérieure. La volition et le mouvement corporel ne sont qu'un seul et même fait aperçu de deux manières différentes. L'action du corps n'est que la volition objectivée, devenue visible. Cette identité de la volition avec le mouvement corporel est une vérité qui s'impose au sens intime, bien qu'elle ne soit aux yeux de l'entendement qu'un miracle par excellence (ein Wunder *κατ'ἐξοχήν*) (1). Schopenhauer préfère appeler cette identité de la volition avec le mouvement corporel un miracle que de discuter avec les physiologistes si l'action des nerfs précède physiologiquement l'action des muscles. Cette objection, il l'écarte tout simplement comme étrangère au domaine de la conscience. Il n'est pas ici question du rapport des muscles et de nerfs, mais de celui du mouvement corporel et de la volition. Or ce rapport ne nous apparaît pas sous la forme d'un lien causal (2).

L'identité de la volition avec le mouvement corporel marque le premier pas vers la volonté universelle. Elle nous autorise à conclure immédiatement à l'identité de la volonté individuelle considérée dans l'ensemble des volitions avec le corps considéré dans l'ensemble des mouvements corporels. Or,

1. I vol. *Die W. als W. und V.* livre 2, § 18, p. 153.

2. *Ibid.* II vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch.* Chap. IV. *Von der Erkenntnis a priori*, p. 4.

cette identité du corps et de la volonté entraîne nécessairement à sa suite le problème fondamental de toute philosophie, en particulier de la théorie de la connaissance et de la métaphysique. C'est le problème du monde extérieur. Jusqu'ici le monde extérieur n'était qu'un fantôme sans contenu, doué d'une existence purement empirique consistant dans le fait d'être perçu. Maintenant nous sommes en présence d'une représentation qui, seule dans cet univers de fantômes, possède un contenu positif, une existence métaphysique, une réalité proprement dite. Cette représentation est mon corps ; son essence est la volonté.

La manière dont se formule le problème du monde extérieur s'impose par elle-même dans des termes frappants : Aux représentations extérieures à mon corps, correspond-il, non plus une représentation, mais quelque chose de vraiment réel, comme à la représentation de mon corps correspond la volonté ? Par cette formule même, Schopenhauer se place directement devant une alternative : il faut ou bien admettre que la représentation de mon corps soit la seule qui possède une essence, un fond réel, alors que les autres ne sont que de pures illusions ; ou supposer que toutes les représentations les possèdent également. Admettre le premier cas, serait tomber dans *l'égoïsme théorique* (solupsisme), qui considère tous les individus, sauf son propre individu, comme des fantômes. Pour Schopenhauer, *l'égoïsme théorique* ne se réfutera jamais par des

preuves (1). C'est le dernier retranchement du scepticisme, qui par nature aime la polémique, ou encore « un petit fort de frontière (eine kleine Gränzfestung), qui sans doute est toujours imprenable, mais aussi dont la garnison ne peut jamais sortir ; c'est pourquoi on passe sans l'attaquer : il n'y a aucun danger à le voir sur ses derrières. »

Telest l'argument par lequel Schopenhauer tranche l'alternative et réfute l'égoïsme théorique ; on pourrait plus exactement dire : telle est la comparaison vraiment ingénieuse par laquelle Schopenhauer élude la difficulté du problème. Dans la seconde hypothèse, il nous faut admettre une essence commune à toutes les représentations, ou, ce qui revient au même, juger les autres corps par analogie avec notre propre corps. Puisque notre corps est volonté, tous les corps sont des volontés. Cela même est nécessaire, puisqu'il n'y a, dans notre expérience, que deux types de réalité : la représentation et la volonté, et que la première n'étant pas la réalité vraie, il ne reste que la seconde (2).

Toute insuffisante que soit cette solution *a priori*

1. « L'égoïsme théorique n'a jamais été employé qu'en philosophie et seulement comme sophisme sceptique, et non comme conviction. On ne le rencontrerait, à ce titre, que dans une maison d'aliénés ; et alors, là, il a plus besoin de traitement que de preuves ». I vol. *Die W. als W. und V.* livre II, § 19, p. 156.

2. « Denn welche andere Art von Daseyn oder Realitæt sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen ? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten ? Auszer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar » (I vol. *Die W. als W. und V.* livre II, § 19, p. 157.

du problème du monde extérieur (1) elle doit être appuyée sur des faits de l'expérience concrète ; il ne serait donc pas juste d'omettre la démonstration *a*

I. M. VOLKELT remarque avec raison, « Wenn Schopenhauer dennoch metaphysische Erkenntnis fordert und ausübt, so bricht er demnach mit seiner erkenntnis-theoretischen Grundlegung. Seine ganze Metaphysik steht auf einem durch seine Erkenntnistheorie verbotenen Boden (*Arthur Schopenhauer, Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, p. 155, 3^e édit. Stuttgart, 1907). Voir aussi PETER SCHOENHOFEN, *op. cit.*, p. 33-34 ; Dr GOTTARD LEHMANN « Er gibt sich einer Täuschung hin, wenn er glaubt, im eigenen Bewusstsein das Ding an sich als Wille unmittelbar ergreifen zu können. Ueberdies ist das, was wir Wille nennen, doch nur ein rein psychologischer bewusstseinsimmanenter Vorgang, von dem wir nicht einmal mit Sicherheit wissen können, ob ihm innerhalb der psychischen Sphäre eine selbständige reale Bedeutung zukommt... », p. 29. *Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Dargestellt und kritisch beurteilt*. Bern. 1906, *Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte*. Bd. 44. HERMANN BREMIER, p. 39. « Schopenhauer löst... das Grundproblem des Erkenntnis durch ein Wunder. Er behauptet einfach das Dogma, dass der Wille das Wesen der Dinge an sich sei. »

Cependant certains critiques, accordant au sens intime, à l'aperception de soi, la valeur absolue, approuvent à Schopenhauer le passage du monde comme représentation au monde comme volonté. Ainsi le Dr PAUL FRITSCH comparant Paulsen à Schopenhauer et Fechner dit : « Selbstbewusstsein und objectives Weltbewusstsein sind Korrelate. Daher ist das Erleben seelischer Vorgänge im Selbstbewusstsein die erste Voraussetzung aller Erkenntnis. Die Deutung des Ich wird zum Schlüssel für die Deutung der Ausserwelt..., weil die Erkenntnis des im eigenen Selbstbewusstsein erlebten Innenlebens eine unmittelbare, gleichsam nicht durch die Prismen der Sinneswahrnehmung und der Verstandestätigkeit gebrochene ist, so wird das eigene Seelenleben so, wie es an sich ist erkannt », p. 16. *Friedrich Paulsen. Philosophischer Standpunkt insbesondere sein Verhältnis zu Fechner und Schopenhauer*. Leipzig, 1910.

Voir aussi : JOHANNES GRUBICH, p. 44. *Ueber das Verhältnis Hartmanns zu Hegel und Schopenhauer*. Leipzig, 1908.

posteriori, où, sur son terrain propre, le génie schopenhauerien va faire preuve d'une profondeur et d'une pénétration rares.

I. — *Extension du concept de la volonté*

Pour établir la volonté individuelle comme essence de tous les phénomènes, Schopenhauer modifie d'abord la notion de la volonté, et corrige l'erreur fondamentale selon laquelle la volonté est possible seulement comme consciente, raisonnable, déterminée et guidée par des motifs, en un mot, la notion de la volonté telle qu'elle nous est donnée par notre expérience personnelle. Si la volonté agit là où nulle connaissance ne la guide, nous sommes à même de l'observer dans l'instinct des animaux. Or, entre les actions instinctives et les actions conscientes, il ne peut y avoir de différence radicale. Car ce qui caractérise ou motive une action, c'est précisément l'activité qui la produit et le but vers lequel elle tend. Les deux cas ne diffèrent qu'autant que les représentations suivent les actions instinctives alors qu'elles précèdent les actions conscientes. Il est donc évident que la volonté est l'essence intime de ces actions.

La volonté agit aveuglément en ce qui concerne l'instinct chez les animaux. Il est de même de bien des fonctions de notre propre corps telles que la digestion, la respiration, la circulation, la croissance, la reproduction, les sécrétions, etc. Mais, la

force végétative, les forces naturelles elles aussi, ne peuvent être autre chose que la volonté. Car, « si nous examinons attentivement avec qu'elle irrésistible tendance (Drang) les eaux se précipitent vers les cavités, la persévérance avec laquelle l'aimant se tourne vers le nord, le désir ardent du fer de s'attacher à lui, la violence avec laquelle les deux pôles d'électricité contraire cherchent à se rejoindre ; si nous remarquons avec quelle régularité des formes, avec quel effort déterminé dans ses directions différentes, avec quelle rapidité le cristal se constitue ; si nous considérons avec quel choix les corps à l'état fluide se cherchent et se fuient, s'unissent et se séparent ; si nous trouvons enfin en nous comme un fardeau dont la tendance vers la masse terrestre entraîne notre corps, tendance continuelle qui accompagne chacun de ses efforts, — il ne faudra pas un grand travail d'imagination pour reconnaître que ce qui, chez nous, suit une fin déterminée à la lumière de l'intelligence et que ce qui, ici, n'est qu'une tendance aveugle, sourde, bornée, invariable, sont une seule et même chose, à peu près comme l'aurore et le plein midi sont dus aux rayons du soleil et que cette chose est la volonté, essence de ce qui est et de ce qui se manifeste ».

Que la volonté soit l'essence intérieure de toutes les choses, c'est ce que Schopenhauer prouve encore par la considération du rapport causal qui se manifeste dans les trois catégories des choses (la nature inorganique, végétale, et animale).

Au degré le plus bas de la nature totale, la cause et l'effet sont qualitativement et quantitativement identiques. Ainsi une boule de billard choquée par une autre, adopte un mouvement identique à ce mouvement dont est animé celle qui le produit. Le rapport causal est ici très clair. La seule chose qui échappe à notre connaissance, c'est la translation du mouvement d'une boule à l'autre. Au contraire, dans des cas de transpiration, de dilatation, de fusion sous l'action de la chaleur, la cause et l'effet en tant qu'actions différentes ne sont pas identiques. Le rapport causal par suite ne peut être compris, mais il permet néanmoins d'établir une relation constante entre eux. Ce qui produit l'électricité et ce qui en résulte sont deux ordres de phénomènes entièrement hétérogènes et leur liaison est complètement incompréhensible. Plus nous montons vers les degrés supérieurs de la nature, plus nous voyons le centre de gravité du rapport causal se déplacer de la cause à l'effet, et devenir de plus en plus complexe et mystérieux.

Pourquoi dans des conditions climatériques constantes et sur un même terrain trouvons-nous des plantes d'essence et de qualité si différentes ? Ici la cause et l'effet nous paraissent éloignés l'un de l'autre, leur rapport reste caché et nous demeure complètement inconnu. Chez les êtres conscients, la cause et l'effet (le motif et l'action) non seulement ne présentent aucune ressemblance, mais même aucune relation compréhensible. Chez les animaux,

la représentation intuitive qui en détermine l'action est toujours dans le présent ; chez l'homme, au contraire, elle peut être une notion abstraite : quelque chose y agit qui semblent'avoir aucune influence sur l'action réelle. La différence entre l'action et le motif, devient ici si grande qu'elle semble exclure toute liaison causale. C'est ainsi que le vulgaire, incapable d'y remarquer un rapport quelconque, croit à l'entière liberté de ses actions. Mais plus d'expérience et de réflexion, nous montrent, que toute la différence dépend du point de vue extérieur d'où nous considérons cette cause et cet effet, et qui est tout naturel à notre intelligence : Regardé du dehors, l'effet nous paraît être toujours radicalement différent de sa cause. Mais, en revanche, regardé du dedans, on s'aperçoit immédiatement que la volonté lie l'action au motif, qu'elle est l'agent intérieur de nos actions.

Or nous avons vu qu'à tous les degrés du rapport causal, le lien intime qui unit la cause à l'effet nous est toujours resté incompréhensible, et que cette incompréhensibilité s'accentuait de plus en plus à mesure que nous montions aux échelons supérieurs des phénomènes. Mais, expliqué au degré maximum de son obscurité, nous sommes en droit de conclure, que ce même lien intérieur se retrouve à tous les degrés du rapport causal, c'est-à-dire que la volonté est le lien intérieur de la cause à l'effet, et par suite l'essence dernière et le noyau intime du monde comme représentation.

C'est donc ainsi que, comme nous l'avons fait déjà entrevoir à la fin du premier chapitre, la loi de la motivation devient le principe d'interprétation de la loi de la causalité. La causalité se ramène à ce qui est essentiel dans la motivation, c'est-à-dire à la volonté, qui devient alors l'essence intime du monde. Elle est ce qui se manifeste dans la matière morte aussi bien que dans la matière vivante. Tout lui est réductible ; il n'existe qu'elle avec tous ses degrés.

Tel est le raisonnement vraiment profond par lequel Schopenhauer arrive à poser la volonté comme l'essence ultime de tous les phénomènes ; tel est le moyen par lequel il arrive à résoudre le problème de l'existence objective du monde extérieur (1).

II. — *Compréhension ou attributs du concept de la volonté universelle*

Il n'est rien de plus facile que de déterminer les attributs de la volonté universelle. Car entre les deux réalités existantes : représentation et volonté, il n'y a que la première qui est « l'objet pour le sujet », la seconde, pour être quelque chose, doit nécessairement être ce qui n'est pas la représentation. Par conséquent les attributs d'un pareil principe doivent différer *toto genere* de tout ce qui est concevable ou simplement représentable par

1. Cette considération sur le rapport causal représente le résumé du 3^e volume. *Ueber den Willen in der Natur. Physische Astronomie*, p. 285-291.

l'intelligence. Leur détermination n'est peut être que purement négative.

Ainsi le monde comme représentation est un monde de la multiplicité et de la diversité des choses conditionnées par le temps et l'espace comme principe d'individuation ; la volonté étant, par définition, en dehors de ce principe, ne peut être qu'une, mais son unité est purement négative. Le monde comme représentation soumis à l'autorité infaillible du principe de la raison suffisante, base de la nécessité est rigoureusement déterminé dans toutes ses parties ; la volonté étant soustraite à ce principe doit être nécessairement *libre*, mais d'une liberté également négative. L'apparition et la disparition ; naître et périr, ne sont possibles que dans le temps et de l'espace ; la volonté comme extratemporelle et extraspatiale doit être *indestructible*. Enfin le monde comme représentation n'existe que par et pour l'intelligence ; la volonté étant au-delà de celle-ci, ne peut être qu'*irrationnelle*, mais d'une irrationalité purement négative (1).

C'est donc de cette volonté, une, libre, indestructible et irrationnelle, de cette force aveugle (ein

1. Les textes se rapportant aux attributs de la volonté : I vol. *Die W. als W. und V.* livre II, § 23, p. 166-167 ; *ibid.*, § 25, p. 184 ; *ibid.*, § 27, p. 199 ; *ibid.*, § 28, p. 215 ; *ibid.*, livre III, § 34, p. 245 ; II vol. *Ergänzungen zum ersten Buch*, chap. I, *Zur Idealistischen Grundansicht*, p. 18 ; *Ibid.*, *Ergänzungen zum zweiten Buch*, chap. 25 ; *Transcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich*, p. 373-381 ; V vol. *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band ; chap. 19, *Zur Rechtslehre und Politik*, § 121, p. 248.

blinder Drang), génératrice du monde, qu'il s'agit maintenant de faire sortir l'intelligence et tout ce qui s'en rattache. Or, c'est précisément ce point de la philosophie schopenhauerienne qui semble aux yeux de la plupart de ses critiques et de ses commentateurs un véritable nœud gordien. On se demande comment l'intelligence avec la diversité qu'elle comporte a pu sortir d'un principe absolument aveugle, comment *ein blinder Drang* a-t-il pu produire quelque chose qu'il ne contenait pas ?

C'est ainsi que pour rendre compréhensible l'apparition de l'intelligence et, par suite, celle des choses, la plupart des critiques allemands considèrent l'intelligence comme immanente, impliquée au sein de la volonté, comme une seconde chose en soi (*als ein zweites Ding an sich*, qui accompagne le processus d'objectivation de la volonté jusqu'à ses degrés les plus élevés où elle prend conscience d'elle-même) (2). Une telle hypothèse, il est vrai, n'est pas contraire à la méthode négative par laquelle Schopenhauer détermine les attributs de la volonté. Car si la volonté est une, indestructible, libre et irrationnelle, elle ne l'est qu'autant qu'elle s'oppose au phénomène. Une connaissance positive et directe de la vraie nature de la volonté devrait être une

1. Ainsi, par exemple, M. FRANKL en dit : « Bewusstsein als Potenz ist ein ständiger Begleiter des Willens und steigert sich zum erkennenden Intellekt, wenn die Willenserscheinung eine bestimmte Stufe erreicht hat (*Archiv für Geschichte der Philosophie : Schopenhauer's Philosophie*, p. 38, octobre 1918).

connaissance transcendante et comme telle demanderait à l'intelligence la chose impossible de se transcender elle-même. Mais supposons *per impossibile* qu'une telle connaissance nous soit donnée, alors la volonté nous apparaîtrait sous un autre jour : elle serait peut-être l'unité et la multiplicité à la fois « et encore beaucoup d'autres choses » comme la vie chez M. Bergson. Elle serait peut-être la liberté en même temps que la causalité. Peut-être même ne serait-elle pas dépourvue de l'intelligence comme nous l'a montrée la détermination négative. Mais du moment qu'on condense tous les attributs ainsi que la méthode elle-même dans la formule qui les résume : « la chose en soi est ce qui n'est pas le phénomène », il devient immédiatement évident que l'hypothèse d'une intelligence inconsciente et immanente à la volonté ne semble pas du tout atténuer la difficulté qui consiste à déduire le conscient de l'inconscient, le phénomène de ce qui n'est pas lui. Ainsi Schopenhauer lui-même, par une sorte d'inconséquence à l'égard de la logique idéaliste, parle à un endroit (1) d'une intelligence immanente à la volonté, mais jamais à aucun moment, par aucun biais, il n'a tenté de lui attribuer le moindre germe de conscience, de raison, ou de calcul. Le processus évolutif de la volonté, n'est chez lui, tout le monde en est d'accord, dirigé ou contrôlé

I. V. vol. *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band. Chap. X. *Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod.* § 139, p. 283.

par aucune espèce de raison ou d'instinct intelligent (1). Par conséquent, pour lui, comme pour nous, en ce qui concerne notre compréhension des choses, il est complètement indifférent de dire que l'intelligence est accidentellement sortie d'un principe aveugle ou qu'elle tire son origine du perfectionnement ou de la dégradation successive d'une intelligence *toto genere* différente d'elle. Dans les deux cas l'intelligence individuelle nous apparaît comme une véritable création, une sorte d'apparition miraculeuse (2).

§ 2. — APPARITION DE L'INTELLIGENCE

La volonté universelle s'objective par des actes tout spontanés. Chacun de ses actes désigne un degré, un type immuable et éternel de la volonté. Ces degrés d'objectivation de la volonté ne sont que les Idées de Platon (3) avec cette seule différence que chez Schopenhauer, aux individus appartenant à une espèce ne correspond qu'une seule Idée.

1. PAUL JANET en fait une exception. En se servant de la théorie de la finalité comme de fil conducteur, il arrive à diviniser la volonté irrationnelle. Mais ceci est plutôt un développement arbitraire qu'une interprétation exacte de la pensée du philosophe (*Les causes finales*, pp. 510-514).

2. Aussi JOHANNES GRUBICH veut-il trop savoir lorsqu'il dit : « Auf die Frage aber, wie der alogische, blinde Wille zum vernünftigen logischen Intellekt kommt bleibt Schopenhauer die Antwort schuldig », p. 44. *Über das Verhältniss Hartmanns zu Hegel und Schopenhauer*. Leipzig, 1908.

3. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre II, § 25, p. 186-187.

Cette objectivation de la volonté peut être considérée simultanément de deux points de vue : de celui de la volonté universelle et de celui du terme ultime de son objectivation, c'est-à-dire de l'Idée de l'homme. Considérée du premier point de vue, la volonté apparaît comme un élan se dégradant, comme un effort s'atténuant, comme un courant s'arrêtant. En un mot l'objectivation de la volonté, regardée de son propre point de vue, apparaît comme une dégradation proprement dite. Au contraire, considérée du point de vue de l'Idée de l'homme, l'objectivation représente un progrès croissant, une marche vers la perfection, un élan de l'inconscient vers le conscient. Les Idées représentent une échelle de perfection croissante de la volonté (1).

D'autre part, chacune des Idées s'objective, à son tour, dans la multiplicité des phénomènes, des individus semblables. Or, comme la multiplicité des individus n'est possible que par le temps et l'espace qui sont le principe de la pluralité, il s'ensuit donc que l'objectivation de la volonté est présidée et conditionnée par l'intelligence. « Par l'objectivation, dit Schopenhauer, j'entends l'action de se présenter dans le monde réel des corps. Toutefois, cette objectivation... est entièrement déterminée par le sujet connaissant, c'est-à-dire par l'intelligence; en tant que l'objectivation est en dehors de la connaissance que nous en avons, elle est donc absolument impen-

1. 1 vol. *Die W. als W. und V.*, livre, III, § 30, p. 234.

sable, puisqu'elle n'est avant tout qu'une représentation intuitive, et, comme telle, un phénomène cérébral. Supprimez ce phénomène; il restera la chose en soi. » (1)

L'Intelligence est donc la condition de l'objectivation de la volonté et celle-ci, à son tour, est celle de l'intelligence, car l'intelligence n'est que la dernière objectivation de la volonté. Pour sortir de ce cercle vicieux, suivre l'objectivation de la volonté et expliquer par elle la genèse de l'intelligence, il est nécessaire de modifier le poste d'observation, c'est-à-dire de sortir du point de vue subjectif, encore à expliquer, pour se placer du point de vue opposé.

Or, nous avons vu dans le chapitre précédent comment se construit le monde des objets avec les matériaux fournis par les sens et l'entendement, et expliqué la genèse des choses par l'intelligence. Du point de vue subjectif l'intelligence est considérée comme absolument donnée et réelle alors que le monde extérieur ne l'est que comme un dérivé. Du point de vue opposé où nous allons nous placer maintenant, nous prendrons le monde des objets comme absolument réel et représentant l'objectivité de la volonté. Plus précisément, nous aurons à considérer, dans l'expérience externe, les êtres conscients d'eux-mêmes et du monde, puis nous rechercherons ce qui se manifeste chez eux comme intelligence et en étu-

1. II vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch*. Chap. XX. *Objectivation des Willens im thierischen Organismus*, p. 286,

dierons les conditions objectives qui l'ont rendue possible et nécessaire. Ce point de vue est objectif et réaliste; il pose d'abord les termes, puis il déduit les rapports, les lois, la forme; il explique, en un mot, l'intelligence par les choses. Chez Schopenhauer ce point de vue objectif ne représente qu'un moment qui, dans sa méthode d'ailleurs subjective, lui paraît indispensable pour expliquer l'apparition de l'intelligence. Sur ce point il définit sa thèse de la façon suivante : *Ce qui dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire subjectivement, se présente sous la forme de l'intelligence, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend forme du cerveau; ce qui, dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire subjectivement, prend la forme de la volonté, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement prend forme de l'organisme dans son ensemble* (1).

Ce n'est donc qu'en se plaçant du point de vue qui considère le monde des corps comme absolument réel et comme exprimant l'objectivité de la volonté qu'on peut déduire d'une façon purement négative une hiérarchie des Idées, c'est-à-dire des degrés, des actes successifs de la création, en partant de la multiplicité de choses appartenant à des espèces différentes. C'est donc la vue objective des choses qui nous suggère l'idée de la gradation dans l'objectivation de l'être. Tout se passe dans la nature

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre II, § 27, p. 211.

ou dans l'objectivité totale de la volonté comme si la volonté voulait passer de l'obscurité à la clarté, de l'inconscient au conscient.

Au degré inférieur de l'objectivation, dans la nature inorganique, la volonté nous apparaît comme une poussée aveugle, comme un effort mystérieux et sourd, éloigné de toute conscience immédiate. Dans le monde végétal où ce qui relie les phénomènes n'est pas, à proprement parler, une cause mais une excitation, la volonté agit d'une façon absolument inconsciente, semblable à une force obscure. Comme telle nous la retrouvons même dans certaines fonctions animales telles que la reproduction et la croissance ou dans l'économie intérieure de l'organisme.

A mesure qu'elle s'élève de degré en degré dans l'objectivation, la volonté aboutit finalement au point « où l'individu qui représente l'Idée, ne pouvait plus se procurer, par le simple mouvement résultant d'une excitation, la nourriture qu'il doit s'assimiler » (1) ; car la diversité toujours croissante des phénomènes individuels se complique de telle façon qu'ils se gênent mutuellement et que l'individu poussé à se nourrir par une simple excitation n'y réussirait peut-être pas. « L'animal, dès l'instant où il sort de l'œuf ou des flancs de sa mère (Mütterleibe), doit chercher et choisir les éléments de sa nourriture. » (2) De là vient la nécessité que le

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre 2, § 27, p. 211.

2. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre 2, § 27, p. 212.

mouvement soit déterminé par des motifs donnés, et par là celle de la connaissance qui en découle. C'est ainsi que l'intelligence intervient à ce degré de l'objectivation de la volonté, comme un *auxiliaire* (Hilfsmittel), comme un *mécanisme* (μηχανή), comme un instrument indispensable à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce (1). Elle apparaît représentée par un cerveau ou par un gros ganglion qui rendent possibles les opérations instinctives ou intellectuelles. Et dès que cet auxiliaire ce mécanisme est apparu, le monde comme représentation, et sous toutes ses formes : objet, sujet, temps, espace, pluralité, surgit tout d'un coup. Le cerveau est comme un prisme où un rayon unique se décompose en un faisceau lumineux. Le monde a maintenant deux faces. Jusqu'ici uniquement volonté, il est maintenant en même temps représentation. Il est l'objet pour le sujet.

« La volonté qui développait auparavant son effort dans les ténèbres, avec une sûreté infailible, arrive à ce degré, se munit du flambeau qui lui est nécessaire, pour écarter les désavantages résultant, pour ses phénomènes les plus parfaits, de leur surabondance et de leur variété. » (2)

Dans le monde inorganique comme dans le végétal, en tant que pure action aveugle, la volonté procédait avec une sûreté et une régularité impeccables négligeant la complexité superflue d'un nou-

1. *Ibid.*, p. 212.

2. *Ibid.*, p. 212.

veau monde tout différent, celui de la représentation, de l'intelligence. C'est ici que s'arrête l'infailible sûreté de la volonté. L'animal est déjà exposé à l'illusion. Il n'a que des représentations intuitives, il n'a pas de concepts ; incapable de réflexion, hors d'état de prévoir l'avenir, l'animal est enchaîné au présent.

Mais lorsque la volonté est parvenue à son plus haut degré d'objectivation, la simple intuition des animaux, tournée tout entière vers le présent, ne lui suffit plus. « L'homme, cette créature compliquée, multiple d'aspects, plastique, éminemment rempli de besoins et exposé à d'innombrables accidents, devait pour pouvoir résister, être éclairé par une double connaissance : à l'intuition simple devait venir s'ajouter pour ainsi dire une puissance plus élevée de la connaissance intuitive, un reflet de celle-ci, en un mot la raison, la faculté de créer des concepts. » (1)

Avec la raison se présentent la *réflexion* embrassant l'avenir et le passé, et à sa suite la *méditation* qui pèse, prévoit, permet de se conduire indépendamment du présent, et est enfin la pleine et entière conscience de la décision de la volonté en tant que telle.

La sûreté et l'infailibilité de la volonté inconsciente, qui caractérise la nature inorganique, ou végétale et, pour une grande part, l'animal lui-même

1. *Ibid.*, p. 213

disparaissent complètement chez l'homme avec l'avènement de la raison. L'hésitation, l'incertitude, l'erreur se produisent presque partout. De plus, ce qui est très important, la raison, en tant que faculté des concepts, empêche l'objectivation adéquate de la volonté individuelle.

Toute connaissance en général, abstraite ou intuitive, jaillit de la volonté au degré supérieur d'objectivation, « comme une pure *μηχανή*, un pur moyen de conservation de l'individu et de l'espèce, aussi bien que tout organe du corps. Originairement attachée au service de la volonté, et à l'accomplissement de ses desseins, elle reste presque continuellement prête à la servir (1).

Telle est donc la genèse et en ses grandes lignes la destination originelle de l'intelligence. Elle naît du besoin où est la volonté, éparpillée en de multiples individualités, de vivre, et de subsister sous cette nouvelle forme. La nécessité de la connaissance en général doit naître de la pluralité et de l'existence séparée des êtres. Si l'être existait seul, une telle connaissance serait superflue, puisque rien ne différerait de cet être unique. Il serait lui-même le tout dans le tout, conséquemment, il ne lui resterait à connaître rien d'étranger qui pût être saisi par lui-même comme objet. Avec la pluralité des êtres, au contraire, chaque individu se trouve isolé de tous

1. *Ibid.*, p. 214.

les autres, et de là naît la nécessité de la connaissance (1).

Cette interprétation de l'apparition de la connaissance prend évidemment les êtres et la nature comme absolument réels, et comme représentant l'objectivité de la volonté en quelque sorte antérieure à l'intelligence. La volonté arrivée à des individualités de plus en plus multiples et à des complexités structurales de plus en plus élevées, pour exister comme telle, a dû, de toute nécessité, s'occuper des relations extérieures, du rapport des corps avec les corps; c'est pour ces fins donc qu'elle s'est créé un organe auxiliaire, le cerveau qui en tant que l'intelligence n'a d'autre but que la conservation de l'individu, et par là celle de l'espèce.

Ce mode objectif et d'ailleurs réaliste d'explication n'est pas sans avantage: il nous explique, par la considération des conditions objectives, la nécessité ou le besoin de l'apparition de l'intelligence, bien qu'en dernière analyse, il la considère comme un miracle *κατ'ἐξοχήν*. Du reste, telle est la destinée de tout système, non seulement de celui qui s'efforce de tracer la genèse de l'intelligence, mais aussi de celui qui la considère comme simplement donnée, ou comme un principe premier et incréé.

Mais si nous laissons maintenant de côté ce point de vue objectif et réaliste provisoirement adopté, et que nous nous replaçions à notre propre point de

1. II vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch*. Chap. 22. *Objektive Ansicht des Intellekts*, p. 320.

vue subjectif et idéaliste, alors nous nous convainçons immédiatement que cette pluralité qui a rendu l'apparition de l'intelligence possible et nécessaire n'existe qu'en vertu du temps et de l'espace, c'est-à-dire en vertu des formes de l'intelligence. La pluralité est la condition de l'intelligence, l'intelligence est la condition de la pluralité. La connaissance et la pluralité se tiennent donc étroitement, elles se dressent et tombent l'une avec l'autre ; loin de représenter deux termes contradictoires et exclusifs, elles sont au contraire corrélatives et complémentaires. Seulement, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'une, il est absolument nécessaire de l'interpréter, comme nous venons de l'essayer, en fonction de l'autre. Il ne s'agit pas de nettement établir leur corrélation, l'une vis-à-vis de l'autre, mais simplement de poser l'une comme absolument réelle et de considérer l'autre comme sa fonction propre. Cette corrélation de l'intelligence et des choses, du sujet et de l'objet est une caractéristique essentielle du système schopenhauerien. Toute sa philosophie n'est d'ailleurs qu'une série de termes corrélatifs qui se conditionnent et s'expliquent réciproquement. C'est pourquoi M. Volkelt dans son excellent ouvrage sur Schopenhauer, désigne cette philosophie du nom du « Correlativismus » (1).

1. *Ouvrage cité*, p. 82.

Pourtant beaucoup de critiques y voient une contradiction flagrante du système schopenhauerien. Ainsi :

JENSON OTTO, p. 23. « Ohne Erkenntnis keine Individuation ; ohne Individuation keine Erkenntnis ».

LEHMANN R., p. 198 : « Das Bedürfnis der Erkenntnis entsetzt

§ 3. — L'INTELLIGENCE, FONCTION DU CERVEAU

Nous venons de voir que ce qui subjectivement se manifeste en nous, comme intelligence, prend objectivement la forme du cerveau. Etudier le cerveau, son origine, sa fonction et ses rapports avec le reste du corps, c'est donc étudier la vue objective de l'intelligence. Comme nous l'avons déjà montré la complexité grandissante de l'organisme et la multiplicité des individus entraîne la nécessité d'une conscience en général. Du dédoublement de la volonté dans ces deux directions résulte nécessairement celui des besoins. C'est pourquoi dans son objectivation, à ce degré de complexité il est impossible à la volonté de répondre aux besoins de la vie, comme elle le fait aux degrés inférieurs de son objectivation, par ces actes instinctifs jaillissant sous l'action d'une simple

aus der Individuation ; Individuation wird erst möglich durch Erkenntnis ».

KEUTEL, p. 29 : « Vielheit und Verschiedenheit muszten schon vorher existieren, ehe es überhaupt einmal zu Entstehung eines Intellekts kommt, durch den aber Vielheit und Verschiedenheit erst möglich sein soll ».

LORENZ, p. 45 : « Das Erkennen ist ein Funktion des Individuums, das Individuum aber ein Produkt des Erkennens. »

ÜBERWEG, p. 102 : Die Individuation des Willens... bildet... die Bedingung des Hervortretens des individuellen Intellekts..., anderseits setzt sie eben diesen Intellekt bereits voraus ».

BRANDT WALTER, p. 40 : « Der Verstandt setzt Vielheit, Vielheit macht den Verstand möglich ».

Ces prétendues contradictions seront définitivement expliquées et enlevées dans nos remarques finales du chapitre présent.

excitation : ses actes doivent être dirigés par des motifs. A cette fin la volonté s'est créé un organe particulier servant de centre des motifs, le cerveau et ses dépendances, la moelle et les nerfs (1). C'est dans ce cerveau que sous l'effet d'impressions extérieures naissent les représentations qui se transforment pour la volonté en motifs.

Voyons maintenant la façon dont les représentations naissent dans le cerveau, et comment ensuite elles deviennent les motifs pour la volonté, et dirigent les actes volontaires. Par là nous verrons la fonction essentielle du cerveau considéré comme organe de connaissance.

Au moyen des organes des sens notre corps est en communication continuelle avec le monde extérieur. Parmi les innombrables impressions qui le frappent, beaucoup d'elles dégénèrent par l'intermédiaire des sens en sensations douloureuses ou agréables; les autres, au contraire, plus fines et plus faibles, se rapportant particulièrement à la vue et à l'ouïe, sont conduites par les nerfs afférents immédiatement et d'une façon insensible jusqu'au cerveau, ce foyer commun de tous les nerfs.

Or la sensibilité du cerveau est telle que ces impressions y produisent une réaction. Cette réaction doit être considérée comme due à un acte spontané

1. III vol. *Ueber den Willen an der Natur. Vergleichende Anatomie*, p. 239-240 ; II vol., *Ergänzungen zum zweiten Buch* ; Chap. 20, *Objektivation des Willens im thierischen Organismus*. p. 293.

du cerveau, ou subjectivement parlant, de l'entendement. Il réagit immédiatement, en créant de façon simultanée l'objet extérieur et l'espace. Le passage de cette transformation de l'impression sensible en intuition du monde extérieur peut être considéré, dit Schopenhauer, avec une ingéniosité incomparable « comme la limite entre la chose en soi et le monde comme représentation ou, si l'on veut, comme le berceau de ce dernier ». (1) Telle serait, en somme, la naissance de l'intuition du monde extérieur, considérée du point de vue purement objectif. Elle se ramène, en fin de compte, à une simple réaction spontanée de la masse cérébrale, affectée par l'impression extérieure.

Cette spontanéité de l'activité cérébrale, dépasse encore chez l'homme, la simple perception extérieure. Avec ses intuitions elle formera et combi-nera les concepts abstraits. Elle va devenir ce qu'on appelle la raison. Ces intuitions et ces concepts peuvent être considérés comme une efflorescence de la volonté, en ce sens qu'ils naissent d'un organe représentant sa dernière objectivité. La volonté s'est créé ces représentations uniquement en vue de ses fins extérieures, c'est-à-dire pour pouvoir vivre individuellement et se maintenir dans le monde extérieur. Car sans ces représentations la volonté en tant qu'objectivée serait incapable de se soutenir. Or, puisque la volonté s'est créé un organe particu-

1. II vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch*. Chap. 22. *Objective Ansicht des Intellekts*, p. 321-2.

lier, destiné à motiver avec précision son activité dirigée vers le dehors, il s'agit alors de montrer la façon dont ses motifs arrivent à stimuler et à préciser l'acte volontaire en général, la manière en somme, dont la connaissance dès son origine se place au service de la vie.

Or, les motifs sont des représentations qui naissent, comme on sait, dans l'encéphale (das grosze Gehirn) à la suite d'excitations externes des organes des sens. Ils agissent par l'intermédiaire du cervelet, sur la moelle épinière et les nerfs moteurs qui s'y ramifient ; ces nerfs à leur tour agissent sur les muscles, mais à titre seulement d'excitations. Ce qui donc, dans le cerveau, était une pure représentation, agit sous forme de pure excitation après avoir passé par les nerfs dans les muscles (1). Or, dans tous les muscles, la volonté apparaît sous forme d'irritabilité (Irritabilitæt) et de tendance permanente à l'action. Elle a le pouvoir de contracter ces muscles en vue d'exécuter des mouvements. Mais cette faculté de contraction est indéterminée. Pour qu'elle se détermine et s'oriente dans telle direction plutôt que dans telle autre, il faut comme partout une cause, et cette cause ne peut être ici qu'une excitation. Celle-ci, dans le cas où la contraction est consciente, est transmise par le nerf qui

1. II vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch*. Chap. 20. *Objektivation des Willens im thierischen Organismus*, p. 290-1 ; III vol. *Ueber den Willen in der Natur. Physiologie und Pathologie*, p. 222.

relie le muscle au cerveau : elle naît donc sous l'influence des motifs. Elle est au contraire inconsciente, quand le nerf au lieu d'être en relation avec le cerveau, l'est avec le grand sympathique, et n'est alors pas provoquée par le motif (1).

Tel serait, en somme, le procédé par lequel le motif détermine l'action de la volonté éternellement en quête du mouvement, ou d'une manière générale, telle serait la façon dont la connaissance se met au service de la vie. Nous avons vu plus haut comment l'excitation sensorielle de la masse cérébrale douée de spontanéité y provoque une réaction inattendue, cette création du monde extérieur qui, pour la réflexion attentive, est un sujet d'étonnement. Nous venons maintenant de voir comment cette même réaction tantôt sous une forme originale et concrète, tantôt sous une forme décolorée et abstraite, excite les muscles et provoque par le mouvement corporel, un effet radicalement différent de sa cause et, par suite, une pure création. Dans le premier cas la volonté, incarnée dans le cerveau, destinée à la connaissance et qu'excite l'action venue du dehors, donne naissance au monde extérieur, passe de son état en soi à un état pour ainsi dire hors de soi. Dans le second cas la volonté agissante, incarnée dans les muscles, se traduit sous l'effet de l'excitation par le mouvement. Dans les deux cas la volonté

1. *Ibid.*, p. 295; III vol. *Ueber den Willen in der Natur. Physiologie und Pathologie*, p. 222.

comme chose en soi crée le phénomène ; la liberté se soumet au principe de raison. Il est à remarquer que ce procédé purement objectif par lequel nous venons de projeter un nouveau rayon de lumière sur la construction du monde de la connaissance et celui de l'action, éclaire d'une manière frappante le principe de la causalité et celui de la motivation. Il est indispensable ici de souligner le processus intime et en quelque sorte métaphysique des deux réactions comme telles, celle du cerveau sous l'influence de l'action extérieure et celle du muscle sous celle du motif. Ces réactions, marquant le passage de la chose en soi au phénomène ou plus exactement donnant naissance à la fois au monde de la connaissance et au monde de l'action, constituent un processus, qui, nous le croyons bien, est et restera à jamais impénétrable à l'intelligence humaine : la création est par sa nature rebelle à toute explication (1).

I. Le Prince DMITRY TZERTELEFF voudrait trop savoir lorsqu'il dit : « Es bleibt schwer zu verstehn, auf welche Weise sogar ein fünf Pfund wiegendes Gehirn subjective Empfindungen in etwas Objectives verwandeln kann : der Unterschied ist hier nicht quantitativ sondern qualitativ. Czernak, Zoellner und Frauens-tædt weisen auf die Analogie der Schopenhauerschen Theorie mit derjenigen von Young und Helmholtz hin. », p. 17-18. *Schopenhauers Erkenntnis-Theorie. Eine kritische Darstellung.* Leipzig, 1879. En ce qui concerne l'analogie de la théorie schopenhaurienne de l'intuition empirique avec celle de Helmholtz on consultera très utilement l'excellent ouvrage de JOHANN BAPTIST RIEFFERT, *Die Lehre von der empirischen Anschauungen bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen. In Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte.* Bd XLII. Halle a. S. 1914. Anhang. Chapitre : *Das Verhältniss der Lehre*

Ayant ainsi suffisamment mis en lumière le procédé par lequel le cerveau détermine l'intuition du monde extérieur et l'action consciente de la volonté, il nous reste maintenant à montrer par quel moyen la volonté aveugle en elle-même, arrive, par l'intermédiaire du cerveau, à prendre conscience d'elle-même.

La sensibilité, arrivée à son maximum dans le cerveau, a besoin, selon Schopenhauer, de rassembler tous les rayons de son activité, et de les concentrer en quelque sorte en un foyer (Brennpunkt), comme le miroir concave concentre les rayons du soleil. La volonté, au moyen de ce foyer de l'activité cérébrale, prend conscience d'elle. Alors, le sujet connaissant, qui lui-même est ce foyer, se reconnaît comme identique à la volonté. Et ainsi naît le moi (2). Schopenhauer traite le même problème du point de vue subjectif. Toutes les impressions, intuitions ou concepts obtenus par voie d'élaboration doivent être concentrés, selon lui, en un même point, le foyer de tous ces rayons, et ainsi sera obtenue ce qu'on appelle l'unité de la conscience ou le moi théorique (Das theoretische Ich). Ce qui se présente comme identique au moi voulant (Das wollende Ich) n'est pourtant que sa simple fonction connaissante.

Schopenhauers von der empirischen Anschauung zur Lehre von Helmholtz, p. 236-247, ainsi que la page 94 du grand ouvrage du Dr PAUL HOFFMANN : *Die antithetische Struktur des Bewusstseins. Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen*. Berlin, 1914.

1. Il vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch*. Chap. 22. *Objektive Ansicht des Intellekts*, p. 324.

Ce support de la conscience entière est pour Schopenhauer ce qu'est pour Kant l'unité synthétique de l'aperception « où s'alignent comme sur un collier de perles toutes les représentations, et en vertu de laquelle le « je pense », fil de ce collier, « doit accompagner, comme le dit Kant, toutes nos représentations ». (1)

Ce moi conscient n'est pourtant qu'un simple état de la volonté objectivée dans le cerveau. Il est à la volonté « ce que l'image formée dans le foyer d'un miroir concave à ce miroir lui-même ». Comme tel, loin d'être quelque chose d'absolument réel, il n'a qu'une réalité conditionnée et purement apparente (blosz scheinbare Realitæt). Loin d'être primaire comme le prétendait Fichte, il n'est au contraire que tertiaire (tertiær), car il suppose le cerveau et le cerveau, la volonté (2).

La conscience que la volonté prend d'elle-même, et tout ce que nous ressentons sous forme d'intuition vivante ou de pensée réfléchie ne sont, au fond, pour Schopenhauer, qu'un certain mouvement, qu'une certaine affection de la masse moléculaire du cerveau. « La crainte d'aborder ces problèmes, dit-il, a engendré l'hypothèse d'une substance simple, l'âme, ayant son siège dans le cerveau » (3).

Il importe de préciser au moins brièvement com-

1. *Ibid.*, Chap. XX. *Objectivation des Willens im thierischen Organismus*, p. 293-294.

2. *Ibid.* Chap. XXII. *Objektive Ansicht des Intellekts*, p. 325.

3. *Ibid.*, p. 319.

ment se comporte cette doctrine vis-à-vis du matérialisme et du spiritualisme dualiste. Schopenhauer n'est pas un spiritualiste. Il rejette expressément et avec raison tout principe intelligent qui se servirait du cerveau comme instrument. Il est d'ailleurs absurde d'imaginer à côté de la substance qui constitue le cerveau, une autre plus fine, plus subtile et plus éthérée, qui utiliserait le cerveau à titre de véhicule ou d'appareil résonateur. Comment, en effet, justifier leur rapport réciproque ? Schopenhauer n'est pas matérialiste non plus, car la matière n'existe pas indépendamment de l'intelligence. Elle n'en est pas, pour lui, un principe explicatif, mais au contraire, une simple fonction. C'est pourquoi, à l'hypothèse matérialiste, où l'intelligence n'est qu'un simple produit, une simple modification de la matière cérébrale, il oppose cette autre, que toute matière n'existe que dans la représentation. Pour lui, le cerveau n'est matière qu'autant qu'il est donné dans la représentation. Là, il est fonction de l'intelligence. En dehors de la représentation, c'est-à-dire en lui-même, il est comme tout le reste, la volonté, ce substrat réel de toute phénoménalité (1). Par conséquent, le cerveau en tant que phénomène doit être

1. Il est curieux de voir R. WAGNER, partisan du monisme matérialiste haeckelien, accorder complètement le point de vue réaliste et matérialiste de Haeckel avec le point de vue idéaliste et volontariste de Schopenhauer. Le monde comme représentation n'est, pour Haeckel lui aussi, qu'un pur phénomène, naissant de la réaction de notre organisation intérieure sur l'action de quelque chose d'extérieur. « Nur das Verhältniss der Bewegungsschnell-

considéré comme une vue objective de la volonté de connaître (des Willens zu erkennen). Ce que nous sentons en nous comme un pouvoir de connaître se présente objectivement sous la forme du cerveau. La pile de Volta, dit Schopenhauer, peut être considérée comme symbole qui figure, imparfaitement sans doute, mais d'une manière assez approchante, l'essence du phénomène humain, tel que nous l'envisageons ici : les métaux ainsi que le liquide sont le corps, l'action chimique base de l'activité toute entière de la pile est la volonté, et la tension électrique qui en résulte et qui provoque le coup et les étincelles est l'intelligence. Mais, *omne simile claudicat* (1). On voit donc que le processus tout entier se réduit à la connaissance de la volonté par elle-même. Sans doute, la volonté ne pourrait jamais prendre conscience d'elle-même sans l'intermédiaire du système nerveux qui, en ce sens, est son instrument.

Mais alors que des spiritualistes admettaient volon-

igkeit der Aetherwirbel ausser uns zur Bewegungsschnelligkeit der Aetherwirbel in unserem Erkenntnisvermögen wurde in demselben die Erscheinung der Welt entstehen lassen... », p. 43.

« Wir finden also, dass die Resultate der Schopenhauerschen Philosophie mit denen des Haeckelschen Monismus genau zusammenfallen. Beide sind von verschiedenen Wegen ausgehend zu demselben Ziele gelangt. Der Satz: « Die Welt ist meine Vorstellung » behält auch bei unserem modernem Materialismus seine unumstössliche Gültigkeit... », p. 44. *Aether und Wille oder Haeckel und Schopenhauer. Eine neue Loesung der Weltraetsel.* Leipzig 1901.

1. II vol. Chap. XX. *Objectivation des Willens im thierischen Organismus*, p. 304.

tiers que ce système nerveux et cette volonté sont deux choses différentes, elles ne font en réalité qu'une. Ainsi l'intelligence et le cerveau, l'esprit et le corps, ne sont pas deux types de la réalité substantiellement distincts, comme le prétend le spiritualisme dualiste, pas plus que le premier n'est un épiphénomène fictif du second seul réel, comme le veut le matérialisme. Ils ne sont, au contraire, selon Schopenhauer, que des efflorescences purement fictives de la volonté se connaissant elle-même. Il est vrai que cette solution schopenhauerienne, qui ne voit dans l'esprit et la matière, le sujet et l'objet, que des pures fictions naissant de l'unité de la volonté absolue, exige notre adhésion à quelque chose que nous ne pouvons pas concevoir. A la question qu'elle laisse pendante, et que nous trouvons formulée, d'une façon aussi juste que précise, par M. Bréhier : « où la volonté trouve-t-elle la matière de son épanouissement en représentations ? » (1), Schopenhauer n'a qu'une seule réponse : *Wunder κατ'ἑξοχὴν*.

§ 4. — L'INTELLIGENCE N'EST PAS UNE FACULTÉ DESTINÉE A LA CONNAISSANCE PROPREMENT DITE

Nous avons dans le premier chapitre implicitement considéré l'intelligence comme quelque chose d'absolument donné et réel. Le monde comme représen-

1. *Schelling*. Paris, 1912, p. 304.

tation nous est apparu comme n'étant qu'une simple fonction de l'intelligence. Toute sa réalité a été ramenée à des formes inhérentes à l'intelligence, à une réalité en somme purement transcendantale et idéale et par suite purement relative. L'analyse objective qui considère le cerveau comme une vue extérieure de ce qui se manifeste subjectivement par l'intelligence, nous montre deux choses. En premier lieu que le monde comme représentation, tel qu'il existe dans l'espace et dans le temps, et tel qu'il est régi par la loi rigoureuse de causalité n'est avant tout qu'un phénomène physiologique, une fonction cérébrale accomplie par le cerveau sans doute, à l'occasion de certaines excitations extérieures, mais cependant selon ses propres lois. En second lieu, considérant le cerveau comme représentant le dernier acte de l'objectivation de la volonté, l'analyse nous montre que ce cerveau, c'est-à-dire l'intelligence, loin d'être un principe primaire absolument réel, est secondaire, purement fictif, une simple efflorescence de la volonté. Elle est créée en vue des opérations relatives au monde extérieur et rend possible au moyen de son contrôle la direction de l'activité volontaire. Par conséquent de toutes les considérations sur la nature et l'origine de l'intelligence, il ressort que l'intelligence est originellement destinée à n'être qu'un simple guide de la volonté objectivée, individualisée, une lanterne pour éclairer les pas de la volonté individuelle. Elle ne nous représente nullement l'essence

en soi indépendamment d'elle, des choses et du monde. « Sensible à la lumière, la plante dirige sa tige en croissant vers les rayons lumineux ; ce qu'est pour la plante cette sensibilité, la connaissance l'est, quant à l'espèce, pour l'animal et même pour l'homme, quoique pourtant, quant au degré, elle se développe dans la proportion commandée par les besoins de chacun de ces êtres. » (1)

Chez tous ces êtres, la perception demeure une pure intuition de leurs rapports avec les autres choses, et comme telle n'est nullement destinée à représenter l'essence propre et absolument réelle des choses. « Loin de là, l'intelligence issue de la volonté, n'est, en cette qualité, destinée qu'à la servir, c'est-à-dire à concevoir des motifs : toute son organisation vise à ce but et sa tendance est ainsi absolument pratique. » (2)

« L'Intelligence conformément à son essence, est un instrument qui sert à de nombreux usages, qui est également applicable aux fins les plus diverses, la nature fidèle à son esprit d'économie, a voulu dorénavant répondre par lui seul à toutes les exigences des besoins devenus si divers ; aussi a-t-elle placé l'homme sans vêtement, sans arme défensive ni offensive, l'homme extrêmement débile et ne présentant que peu de force de résistance contre l'indigence ou les influences nuisibles, l'a-t-elle placé, dis-je, dans le monde, s'en remettant de l'entretien de son

1. II vol. chap. XXII, *Objektive Ansicht des Intellekts*, p. 333.

2. *Ibid*, p. 333.

existence à cet unique et grand instrument, à côté duquel elle n'avait conservé que les mains, empruntées à l'échelon immédiatement inférieur, aux singes. » (1) Une telle faculté de connaissance, exclusivement destinée à des fins pratiques, ne pourra jamais, de par sa nature, concevoir autre chose que les relations réciproques des choses, et ignorera leur essence propre, telle qu'elle existe en soi.

C'est parce que l'intelligence est originellement destinée à saisir de simples relations, comme celles qui suffisent au service d'une volonté individuelle, qu'elle est essentiellement dirigée vers l'extérieur « et même là elle n'est qu'une force de surface, semblable à l'électricité, c'est-à-dire, qu'elle n'atteint que la superficie des choses et ne pénètre pas dans leur intérieur ; aussi ne peut-elle comprendre ou deviner complètement et à fond un seul de tous ces êtres, même le plus humble et le plus simple, clair et réel pour elle objectivement ». (2)

Si nous jetons un coup d'œil sur la formation du système nerveux — représentant objectif de l'intelligence — tel qu'il se constitue à travers la série animale, nous verrons immédiatement que l'intelligence, loin d'être une faculté destinée aux fins spé-

1. *Ibid.*, p. 327.

2. V vol. *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Band. Chap. III, *Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*, § 27, p. 44 ; II vol. *Ergänzungen zum ersten Buch.*, chap. XVI. *Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts*, p. 165.

culatives, n'est, au contraire, qu'un simple instrument soumis aux exigences d'une volonté individuelle. Or, au degré le plus bas de la série animale, chez les zoophytes, notamment chez les polypes, nous ne pouvons pas reconnaître la séparation entre irritabilité et sensibilité, et par suite entre les nerfs et les muscles, mais nous supposons la présence de ces deux éléments, car nous remarquons en eux des mouvements qui ne proviennent pas à la suite d'une simple excitation, comme c'est le cas chez les plantes, mais au contraire, à la suite de certaines perceptions. A mesure qu'on s'élève dans la série animale, on voit se dissocier de plus en plus nettement les systèmes nerveux et musculaire. Chez l'homme, le système nerveux scinde en un système nerveux organique et un système nerveux cérébral ; ce dernier se développe à son tour jusqu'à former l'appareil si complexe du cerveau et du cervelet, de la moelle allongée et de la moelle épinière, des nerfs cérébraux et rachidiens, des faisceaux de nerfs sensitifs et moteurs. Le cerveau avec les nerfs sensitifs qui s'y rattachent et les faisceaux postérieurs de nerfs rachidiens sont destinés à recevoir les impressions extérieures et en établir les motifs ; les autres éléments transmettent ces motifs aux muscles, où la volonté, comme nous l'avons déjà dit, se manifeste sous forme d'irritabilité (1).

1. II vol, *Objective Ansicht des Intellekts*, p. 340 ; III vol. *Ueber den Willen in der Natur. Physiologie und Pathologie*, p. 224.

Du fait que le système nerveux n'est qu'un simple appareil qui fabrique des représentations et par leur moyen stimule et précise l'activité volontaire, il résulte que la représentation est destinée, par son origine même, à n'être qu'une simple excitation (Reiz) de l'activité musculaire, et non pas à nous représenter la nature intime des choses (1). Les choses ne sont objets de perception qu'autant qu'elles sont motifs pour la volonté. Le monde comme représentation n'est qu'un monde des motifs pour l'action de la volonté. « Voilà ce que je dois faire, ce que je dois dire, ce que je dois croire », telle est la fin vers laquelle, en toute occasion, notre pensée court en ligne droite et où notre esprit s'arrête, heureux de trouver le repos. » (2)

Ainsi l'intelligence, ce dernier produit de la volonté, calculée par celle-ci, en vue des fins pratiques déterminées, n'a, dès son origine, d'autre fonction que le rapport des choses avec notre personne, et si elle le manifeste clairement, elle accomplit parfaitement sa mission.

1. M. BERGSON s'exprime sur ce point dans des termes analogues : « Le système nerveux est construit d'un bout à l'autre de la série animale en vue d'une action de moins en moins nécessaire ; ne faut-il pas penser que la perception dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée, elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure ? » (*Matière et mémoire*, p. 17). Voir aussi *Evolution Créatrice*, p. 47. « Originellement nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence était coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. »

2. II vol. *Objektive Ansicht des Intellekts*, p. 341.

D'autre part l'intelligence en tant que dernier acte de l'objectivation de la volonté, suppose un monde antérieur à elle. Or ce monde qui précède la connaissance, et qui est la condition primordiale de son existence ne peut être connu directement par elle, de même que l'œil ne peut pas se voir lui-même. L'intelligence faisant partie de la nature ne peut pas se placer en face de celle-ci comme un spectateur complètement désintéressé, ni embrasser d'une vue pénétrante et objective son essence intime (1).

Comment le monde des phénomènes qui n'est qu'une fonction de l'intelligence et qui n'existe que par elle, peut-il être considéré comme l'essence des choses en soi, en elles-mêmes, indépendantes et totalement différentes de cette fonction ? Le monde des phénomènes représente au contraire un simple mode, la nature extérieure de l'activité intellectuelle. Car celle-ci ne subit qu'une action très négligeable de la part des choses indépendantes d'elle, action destinée seulement à la mettre en mouvement. C'est d'après ces principes que Locke refusait aux choses en soi et attribuait aux organes des sens tout ce que la perception doit à la sensation. De même que Kant il est allé plus loin dans cette voie, en démontrant que tout ce qui rend possible l'intuition du monde extérieur, c'est-à-dire le temps, l'espace et les catégories, n'est que le mode de notre activité intellectuelle.

1. II vol. *Objektive Ansicht des Intellekts*, p. 336-337.

Il a ramené ainsi le monde extérieur à un pur phénomène. Il est arrivé à ce résultat par deux voies : d'une part en montrant dans notre connaissance une part considérable et constante d'*a priori*, qui, en tant que subjective, neutralise et détruit en quelque sorte ce qu'il pourrait y avoir d'objectif et d'en soi ; et d'autre, en faisant voir que les principes de la connaissance, pris objectivement et suivis jusqu'au bout, conduisent à l'antinomie. Ainsi, Kant, en partant de l'intelligence comme d'un fait simplement donné, a montré la relativité subjective de sa connaissance. Schopenhauer, en le dépassant, a complété Kant. L'examen objectif de la nature et de l'origine de l'intelligence qui nous fait voir dans celle-ci une faculté dérivée et secondaire, destinée non pas à la connaissance pure, mais aux fins purement individuelles et pratiques, nous montre la cause de cette relativité. Les passages qui vont suivre souligneront à quel degré il s'est pénétré de cette idée que notre intelligence, pure force superficielle, toujours attachée à la surface des choses et destinée, de par son origine, aux fins les plus mesquines d'une volonté individuelle, ne conçoit comme telle que de simples relations des choses sans jamais pouvoir pénétrer dans leur essence propre, et que par suite la solution réelle et positive de l'essence du monde restera pour elle une énigme éternelle. « Si un être supérieur, dit-il, descendait sur terre et se donnait toute la peine du monde pour nous communiquer cette solution, nous

ne comprendrions rien aux vérités qu'il nous révélerait. Par conséquent, prétendre connaître les raisons dernières, c'est-à-dire premières du monde, l'être primordial et absolu, de quelque nom qu'on l'appelle, le processus, les raisons et les motifs ou n'importe quelle autre chose par l'intermédiaire de laquelle le monde a pu émaner, jaillir de cet être, s'éveiller à l'existence, puis être congédié et « abandonné » à lui-même (« entlassen » und hinaus complimentirt), est le fait de farceurs, de fanfarons, pour ne pas dire de charlatans » (1). Dans une lettre adressée à de Doss, Schopenhauer s'exprime presque dans les mêmes termes : « Nous avons beau allumer notre flambeau et éclairer l'espace devant nous, notre horizon sera toujours limité par une profonde nuit. Si j'ai réussi à répandre un peu de lumière sur nos environs immédiats, j'aurai beaucoup fait, et je doute fort qu'on fasse jamais d'avantage. Ne perdez jamais de vue ce qu'est proprement notre intelligence : un simple instrument pour accomplir les fins misérables de nos manifestations volontaires, ce qu'elle fait de plus est presque un abus. Et l'on veut que cette intelligence saisisse, sonde et approfondisse les conditions primordiales de l'être ? Elle en est si peu capable que si la solution de ces problèmes nous était révélée, en effet, nous n'y compren-

1. II vol. *Ergänzungen zum ersten Buch*. Chap. XXII. *Ueber das Metaphysische Bedürfnis des Menschen*, p. 215-216.

drions absolument rien et que nous resterions aussi sages que devant(1).

Les preuves indirectes qu'apporte Schopenhauer en faveur de la thèse en question ne sont pas à négliger. Ainsi, si l'intelligence était une faculté destinée à la spéculation ou plutôt, capable d'une connaissance adéquate du réel, il n'y aurait point de divergence dans les opinions : à côté de la thèse du monde comme représentation ne subsisterait pas celle du monde indépendant de la représentation ; à la vérité des idéalistes ne s'opposerait pas celle des réalistes (2). Il ne se produirait pas non plus ce fait que si peu d'hommes philosophent, alors que « le reste vit dans ce rêve à peu près comme les animaux dont ils ne se distinguent après tout que par la prévoyance étendue à quelques années ». (3)

REMARQUES FINALES

Dans le chapitre premier, en se plaçant du point de vue strictement idéaliste, qui est celui de l'intelligence, nous avons considéré le monde comme un simple effet de l'intelligence ; dans le chapitre présent, au contraire, en adoptant le point de vue opposé, l'intelligence nous est apparue comme une

1. GRIESEBACH, *Schopenhauers Briefe*. Lettre à von Doss du 22 juillet 1852, p. 359 Leipzig (*Universal-Bibliothek*).

2. V vol. *Parerga*. II Chap. III. *Den Intellekt überhaupt und jeder Beziehung betreffende Gedanken*, § 28, p. 45-46.

3. *Ibid.*, § 39, p. 66.

simple fonction du monde ou plus exactement du cerveau. Ces deux résultats contradictoires réclament un éclaircissement complémentaire afin d'être mis à l'abri de tout malentendu. La nécessité de cette explication ultérieure s'impose d'autant plus que ce point de la philosophie schopenhauerienne n'a pas eu la chance d'être toujours bien compris, même de penseurs éprouvés. Les termes par lesquels, par exemple, Ribot formule son objection contre ce point posent la question sous son aspect le plus critique. « Le monde avec ses phénomènes physiques, chimiques et physiologiques n'existe, dit-il, par hypothèse, que dans le cerveau (intelligence), mais le cerveau lui-même suppose l'existence préalable de certains faits physiques, chimiques et physiologiques » (1).

1. *Philosophie de Schopenhauer*, p. 154.

La même objection se trouve encore formulée par : SEYDEL, p. 69. « In der Naturphilosophischen Durchführung tritt der Intellekt ausdrücklich erst nach Ablauf einer erkenntnislosen Objektivationenreihe ein. Dagegen heisst es und öfter, dass die Objektivation durchaus bedingt sei durch den erkennenden Intellekt. »

HAYM, p. 42. « Nur durch das Gehirn selbst mithin ist der Leib des Individuums als reales Objekt und mit diesem das Gehirn gesetzt. »

ZELLER, p. 713. « Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, dass die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll ;... hier liegt... ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das Geringste getan hat. »

LEHMANN R., p. 97. « Das Dasein des Leibes setzt die Welt der Vorstellung voraus ; die Vorstellung setzt den Leib voraus. »

LORENZ, p. 40. « Der Intellekt ist ein Produkt des Gehirns ; das Gehirn ist ein Produkt Des Intellekts. »

FISCHER KUNO, p. 508. « Unser Erkennen... hat... die Entwick-

La difficulté est grave. L'interprétation la moins défavorable pour Shopenhauer consisterait, d'après lui, à dire « que matière, cerveau, intelligence c'est tout un ; que ce sont des corrélatifs qui s'élèvent et tombent à la fois ».

Cette objection de Ribot touche, à notre avis, le point le plus délicat de l'idéalisme subjectif en général. Elle vise, avec une précision géométrique, le point où la méthode idéaliste nécessite un complément réaliste. Voici dans quel sens : la science de la nature nous apprend cette vérité que tout état plus parfait de la matière a dû être précédé par un autre moins parfait, que les animaux, par exemple, ont existé avant l'homme, les végétaux avant les

lungsgeschichte des Weltalls... zu ihrer Voraussetzung. Das gesammte Weltall... hat das erkennende Subjekt (den Intellekt) zu seiner Voraussetzung », p. 509 « Gehirn als Gehirnphänomen ».

JENSON OTTO, p. 22. « Ohne Erkennen keine Materie ; ohne Materie keine Erkennen. »

VOLKELT, p. 200. « Einseits sind Leib und Gehirn... Vorstellung... also nur durch für den Intellekt vorhanden ; anderseits sollen Leib und Gehirn schon ganz unabhängig von Intellekt und Vorstellung bestehen, ja, diese Funktionen im Gefolge haben. » Voir aussi, p. 85.

FALKENBERG, p. 457 « Vom radikalsten Idealismus... geht er in schroffer Wendung zum grössten Materialismus... erst soll die Materie eine blosze Vorstellung, nun soll die Vorstellung ein materieller Vorgang sein. »

DUCROS LOUIS, p. 156 et suivantes.

BRANDT WALTER, p. 40. Perdant de vue ce que Schopenhauer disait dans *Par. u. Par.*, II, § 30, p. 53 « si la tête est dans l'espace cela n'empêche pas de comprendre que l'espace n'est que dans la tête, » objecte : « Der Raum ist in meinem Kopfe, empirisch ist mein Kopf im Raum ;... die Materie ist ein Produkt des Intellekts der Intellekt ist ein Produkt der Materie. »

animaux et, d'une manière générale, que la nature inorganique a été antérieure à la nature organique, ce qui veut dire, en somme, que la matière primitive a dû subir une longue série de transformations, avant que le premier être pensant ait pu paraître.

Mais, d'autre part, il n'en est pas moins vrai que cette longue série des siècles remplis de transformations sans nombre, pendant lesquels la matière s'élevait de forme en forme jusqu'au premier être doué de perception, ne saurait être pensé qu'en fonction de cet être ; c'est-à-dire, tout ce temps écoulé n'est que la série des représentations de cet être pensant ; sans celui-ci, il perd toute intelligibilité et toute réalité. Nous voyons donc que, d'une part, l'existence du monde entier dépend du premier être pensant ; et, d'autre part, il n'en est pas moins évident que ce premier être suppose nécessairement avant lui une longue chaîne de causes et d'effets, dont il forme lui-même un anneau. Ces deux résultats contradictoires, et pourtant tout naturels à l'intelligence, pourraient être regardés, à notre avis, comme une antinomie de notre faculté de connaître. (En ce qui regarde la quadruple antinomie kantienne, nous croyons qu'en raison de la façon illégitime dont les thèses sont posées, on doit la considérer comme une pure fantasmagorie sans appui logique, comme un artifice contradictoire ou comme tout autre chose qu'une antinomie proprement dite).

On voit donc que cette objection de Ribot, qui ne

s'en doutait même pas, touche directement au cœur de l'organisation antinomique de notre intelligence.

Pour s'affranchir de cette antinomie, il n'y a, semble-t-il, qu'un seul moyen : considérer la série des phénomènes antérieurs à l'intelligence, non pas comme les phénomènes proprement dits, car ceux-ci n'existent que pour l'intelligence, mais au contraire, comme un état *sui generis* de la volonté, qui ne devient le phénomène qu'au moyen de la connaissance. Or, comme cet état de la volonté n'est pas le phénomène et comme tout ce qui n'est pas le phénomène doit être qualifié, par rapport à ce phénomène même, de néant réaltitif, il s'ensuit que toute la série des phénomènes, toute l'objectivation de la volonté antérieure à l'apparition de l'intelligence, doit être conçue comme plongée dans le néant, d'où elle ne saurait sortir que par le moyen de l'intelligence.

En effet, dire que les soleils, les planètes, le monde tout entier a existé ou qu'il existera sans une intelligence pour le connaître, c'est dire quelque chose d'aussi inintelligible qu'un « morceau de fer en bois » ; ou, comme le dit Schopenhauer en termes plus frappants encore : « en regardant un objet quelconque, par exemple, un point de vue (eine Aussicht), si j'en viens à penser qu'au même moment on me coupe la tête, et qu'au même moment l'objet restera fixe et immuable, cela implique tout au fond que, moi aussi, je le resterai également.

Voilà ce que comprendront peu de gens, mais je le dis pour ceux qui comprendront (1). »

Comme on le voit, il y a donc en nous profondément enracinée une tendance réaliste qui consiste à séparer le monde de l'intelligence, à l'abandonner à lui-même et à croire à son existence indépendamment de notre concours. Cette tendance est si normale à notre intelligence qu'elle en suit tout naturellement la pente. Le vulgaire et, par conséquent, la majorité absolue croit profondément à une existence du monde antérieure et postérieure à la sienne ; mais cette vérité philosophique par excellence, à savoir que c'est nous qui à tout instant, à la lueur de notre flambeau, tirons les choses du néant, lui est inaccessible et le choque énormément. C'est ainsi que lorsque Ribot dit que le cerveau (intelligence) suppose préalablement certains faits physiques, chimiques et physiologiques, il ne fait au fond qu'obéir à cette tendance réaliste qui érige en objets indépendants de l'intelligence les choses qui ne commencent et n'existent que pour l'intelligence.

Mais la réflexion philosophique seule, qui résiste à cette tendance réaliste, à de rares moments et en faisant violence à sa propre nature, nous montre qu'aucune antériorité d'aucune espèce n'existe pour l'intelligence : tout ce qui commence commence dans la forme du temps qui est une forme subjective

1. V vol. *Parerga*, II, chap. III. '*Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*, § 28, p. 46.

et, par conséquent, tous les faits que nous considérons comme antérieurs à l'intelligence et la conditionnant ne commencent réellement qu'avec elle.

Aussi nous-mêmes, quand, dans le présent chapitre, pour tracer la genèse de l'intelligence, nous avons adopté la méthode réaliste et parlé de certains processus de l'ordre phénoménal ou de l'objectivation de la volonté antérieure à l'apparition de l'intelligence, nous avons encore obéi à cet irrésistible besoin d'interpréter en termes intelligibles les choses qui dépassent l'intelligence, de justifier le monde par ce qui est au-delà du monde, et d'expliquer le connu par l'inconnu. Mais, en réalité, l'intelligence et le monde n'ont pas de raison d'exister, car ils reposent, selon Schopenhauer, sur une volonté sans raison qui ne saurait justifier leur existence. Ainsi l'intelligence avec son monde est ce qu'elle est, parce que la volonté est ce qu'elle est. Elle est, pour Schopenhauer, une « auto-connaissance de la volonté ». Elle est, par rapport à cette volonté universelle, comme nous l'avons vu, un élément secondaire et accidentel, elle le sera également, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, par rapport à la volonté individuelle.

CHAPITRE III

RAPPORT DE L'INTELLIGENCE AVEC LA VOLONTÉ

La volonté comme chose en soi constitue l'essence intime de l'homme ; en elle-même, elle est sans intelligence, car celle-ci n'est qu'un simple accident de notre essence (*eine bloszes Accidenz unsers Wesens*), une simple fonction du cerveau, par conséquent un pur « phénomène cérébral ».

Par rapport au corps, au cerveau, elle est un « phénomène secondaire », et par rapport à la volonté « un phénomène tertiaire ». « La volonté est métaphysique, l'intelligence est physique, la volonté est la chose en soi, l'intelligence est un pur phénomène, et on peut dire encore dans des termes de plus en plus métaphoriques et symboliques : la volonté est la substance de l'homme, l'intelligence est l'accident ; la volonté est la *matière*, l'intelligence est la *forme* ; la volonté est la chaleur, l'intelligence est la lumière » (1).

À l'appui de cette thèse, Schopenhauer nous donne,

1. II vol. *Ergänzungen zum zweiten Buch*. Ch. IX. *Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein*, p. 233.

à titre de documents, toute une série de faits d'ordre psychologique. Il croit enrichir la science de l'homme intérieur (die Kenntniz des inners Menschen), si pauvre dans les psychologies systématiques.

I. La connaissance de nous-mêmes, comme toute autre connaissance, suppose la dualité du sujet et de l'objet. Un sujet sans un objet ne serait pas un sujet, une intelligence pure qui ne serait qu'une intelligence est impossible. « L'intelligence ressemble au soleil qui n'éclaire l'espace que grâce à la présence d'un corps, qui en reflète les rayons. » (1)

Comme élément connu dans la conscience de nous-mêmes, nous trouvons exclusivement la volonté. Or, dans toute connaissance, c'est la partie connue et non pas connaissante qui est l'élément premier et essentiel. La volonté est donc prototype (πρωτότυπος), la partie première et essentielle; l'intelligence n'est que l'ectype (ἔκτυπος), partie secondaire, venue par surcroît, un simple miroir. La volonté et la connaissance sont l'une à l'autre ce que le corps lumineux est par lui-même au corps réfléchissant, ou ce que la racine est à la corolle. La racine est un élément essentiel et primitif dont la mort entraîne celle de la corolle, elle est donc primaire; la corolle est l'élément apparent et dérivé, elle meurt sans que la racine disparaisse, elle est donc secondaire. » (2)

1. *Ibid.*, p. 233.

2. *Ibid.*, p. 234.

Ainsi donc, chez l'homme, la volonté est un élément primitif et essentiel, l'intelligence est dérivée et secondaire.

II. Après cette description plus ou moins figurée de l'intelligence, Schopenhauer cherche maintenant à en obtenir une connaissance de plus en plus précise.

Or, ce qui constitue la base de toute conscience animale, c'est le sentiment immédiat d'une appétition, d'un désir. Cela nous est connu en quelque sorte *a priori*. Car nous savons, en effet, que l'animal *veut* et même ce qu'il *veut* : la vie, le bien-être et les actes qui en dérivent comme la reproduction. Et, comme la conscience intime de nous-mêmes nous révèle en nous la même chose, nous jugeons alors les animaux par rapport à nos propres tendances et nous leur attribuons le désir, la répugnance, la crainte, la colère, la haine, l'amour, la joie, la tristesse, etc. Mais s'agit-il de la connaissance animale, nous voilà dans l'incertitude. Tout ce que nous leur attribuons de la connaissance, avec certitude, c'est une représentation, car celle-ci est un élément indispensable à l'accomplissement des tendances de la volonté. C'est donc la connaissance qui différencie les êtres et non pas la volonté, car le désir, les aspirations, la répugnance, l'aversion, le vouloir, le non-vouloir, sont propres à toute conscience. Ce fond est commun au polype et à l'homme. La volonté est donc dans tous les êtres animaux l'élément primaire et substantiel ; l'intelligence, au contraire,

est l'élément secondaire, greffé sur le premier. Elle n'est que l'instrument plus ou moins compliqué suivant les besoins de la volonté. Elle est à l'homme ce que les sabots, les griffes, les ailes, les cornes, les dents, sont aux animaux. Sa fonction est de conserver l'individu, et par là l'espèce. L'intelligence est donc un élément secondaire, accidentel et complètement subordonné à la volonté (1).

III. Si nous parcourons du haut en bas la série animale nous verrons que, à mesure qu'on descend, l'intelligence devient de plus en plus faible et imparfaite, mais qu'aucune dégradation pareille n'a lieu dans la volonté. La volonté s'affirme partout, identique à elle-même, se manifeste toujours avec les mêmes caractères : attachement extrême à la vie, souci de l'individu et de l'espèce, égoïsme absolu à l'égard de tous les êtres, etc. Dans le plus petit insecte la volonté est dans toute sa perfection et toute son intégrité ; il veut ce qu'il veut aussi résolument et aussi parfaitement que l'homme. Il n'y a de différence que dans ce qui *est voulu*, c'est-à-dire dans les motifs, mais ceux-ci ressortent de l'intelligence (2).

De plus, la volonté comme chose en soi, comme élément primaire, ne peut jamais être imparfaite. Chaque acte de la volonté est tout ce qu'il peut être. En tant qu'essentiellement simple, la volonté ne

1. *Ibid.*, p. 235-237.

2. *Ibid.*, p. 239, « Der Unterschied liegt blosz in dem *was es will*, d. h. in Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind ».

comporte pas de degrés. Elle ne représente de degrés que dans sa *manière d'être affectée* qui va du penchant le plus faible jusqu'à la passion (1).

L'intelligence, au contraire, comporte des degrés dans son essence même. Elle suit un développement croissant depuis l'animal placé au plus bas degré, qui ne perçoit que sourdement jusqu'à l'homme, et, dans l'espèce humaine, depuis l'imbécile jusqu'à l'homme de génie.

En outre, la volonté consiste à vouloir et à ne pas vouloir. « Quand l'intelligence présente à la volonté un simple objet intuitif, celle-ci prononce aussitôt un acquiescement ou un refus ; quand l'intelligence a péniblement examiné et pesé des données nombreuses, et au moyen de combinaisons difficiles, est enfin arrivée au résultat qui semble le plus conforme à l'intérêt de la volonté, celle-ci, qui entre-temps s'est reposée, fait son entrée comme le sultan dans la salle du Divan, pour prononcer comme à l'ordinaire un acquiescement ou un refus, la fonction volontaire qui peut bien présenter des différences de degré, mais non une différence essentielle. » (2)

D'autre part, l'intelligence est tout à fait étrangère aux résolutions de la volonté. Elle lui fournit bien les motifs, mais elle ne les apprend qu'après coup et ne se rend compte qu'*a posteriori* du sens suivant lequel ils ont agi ; « de même celui qui fait

1. *Ibid.*, p. 239.

2. *Ibid.*, p. 240-241.

une expérience chimique combine les réactifs, puis attend le résultat » (1). L'intelligence reste telle-ment en dehors des décisions secrètes de la volonté, qu'elle ne les apprend que par surprise, en se mettant à les épier. Souvent nous ne savons pas ce que nous souhaitons ou ce que nous craignons (2).

Cette différence fondamentale entre la volonté et l'intelligence, la simplicité et la spontanéité de l'une, la complexité et le caractère dérivé de l'autre, nous apparaîtra plus clairement encore, si nous examinons leur influence réciproque, c'est-à-dire comment des images et des pensées, faits purement intellectuels, mettent la volonté en mouvement ; comment, en fait, s'opère le passage de l'élément intellectuel à l'élément volitif ou, comme le diraient les modernes, comment s'opère le passage de l'état représentatif à l'état affectif. Le problème est absolument le même que celui de l'émotion chez W. James et Lange. Schopenhauer résout ce problème d'une manière très satisfaisante, à son point de vue et sans aucune difficulté. Sa solution se fonde sur le fait de la subordination de l'intelligence à la volonté, sur le primat de la volonté (3). Tout ce que l'intel-

1. *Ibid.*, p. 242.

2. *Ibid.*, 242.

3. Il nous faut, pour n'être pas dupe ici d'une métaphore radicalement dualiste, nécessairement traduire cette explication en langage de sa métaphysique. L'intelligence en tant que telle n'est qu'une pure abstraction, ce qui est réel, c'est la volonté. Par conséquent, l'intelligence est un terme abstrait exprimant le pou-

l'Intelligence fait, elle ne le fait, par hypothèse, que pour la volonté. Ainsi, pendant que l'Intelligence cherche et délibère, la volonté crie : « A mon tour maintenant (jetz ist die Reihe an mir). Aussi « quand nous repassons par la pensée nos affaires personnelles, et que nous percevons nettement la menace d'un danger réel et la possibilité d'une issue mauvaise, aussitôt l'angoisse nous serre le cœur et le sang se fige dans nos veines ; si l'Intelligence passe à l'issue d'une possibilité contraire et permet à l'imagination de dépeindre le bonheur ainsi obtenu et si longtemps espéré, aussitôt notre pouls bat joyeusement et le cœur se sent léger comme une plume » (1). Comme on le voit, l'« Intelligence fait de la musique, la volonté danse en mesure » (der Intellect spielt auf und der Wille musz dazu tanzen). « La volonté est comme un enfant que sa bonne peut faire passer par les sentiments les plus divers en lui faisant des contes alternativement tristes et joyeux. » Mais la

voir de la volonté à se penser elle-même. Une grave erreur serait de réaliser cette abstraction et d'en faire un substrat à part, ce qui amènerait à un dualisme substantiel de la volonté et de l'Intelligence et rendrait impossible tout rapport entre elles. Il devient donc évident que la question de la transition d'un état *intellectuel* à un état *volitif ou corporel* se ramène, en dernière analyse, à la question de savoir comment la volonté arrive à pouvoir se penser elle-même, ou ce qui revient au même, comment naît la représentation. Ainsi le problème central de *la théorie des émotions*, pour une psychologie moniste et volontariste est, à nos yeux, le problème de la naissance, de la représentation et nullement la transition de celle-ci à l'état corporel, car expliquer le premier, c'est résoudre le dernier.

1. *Ibid.*, p. 240.

volonté dans cette danse, loin de perdre sa suprématie sur l'intelligence, l'affirme davantage, car c'est elle qui commande la musique. Tout en dansant, elle peut interdire à l'intelligence telle ou telle pièce, c'est-à-dire certaines représentations, et même certaines séries d'idées, parce qu'elle sait, ou plutôt parce que l'intelligence l'a appris, que ces représentations feraient naître en elle un mouvement pénible (1).

La raison du rapport réciproque de la volonté et de l'intelligence consiste en ce que la volonté ne connaît pas et que l'intelligence qui est lui associée est incapable de vouloir (2). La comparaison qui caractérise le mieux ce rapport est celle de l'aveugle vigoureux qui porte sur ses épaules le paralytique clairvoyant (3).

IV. L'intelligence se fatigue, la volonté est infatigable

1. Il est curieux de voir Schopenhauer interpréter ce proverbe *Etre maître de soi-même*. L'intelligence, dans son sens le plus étroit, est considérée par lui comme une faculté des relations, des rapports. La volonté juge la valeur de ces relations. Ainsi, lorsque l'intelligence représente à la volonté tel ou tel rapport ou, telle ou telle notion abstraite exprimant pour la volonté une secousse terrible, celle-ci renvoie immédiatement l'intelligence à la nouvelle recherche d'une meilleure issue. C'est ainsi que la volonté est la maîtresse, et l'intelligence la servante. Se maîtriser soi-même, c'est évidemment commander à l'intelligence d'obéir, la forcer à être docile à la volonté (*Ibid.*, p. 241).

2. « Dies berhut darauf, dasz der Wille an sich erkenntnislos der ihm zugesellte Verstand aber willenslos ist » (*Ibid.*, p. 241). Schopenhauer exagère par trop la métaphore lorsqu'il dit « der zugesellte Verstand ».

3. *Ibid.*, p. 242.

tigable. Toute connaissance est liée à l'effort. La volonté au contraire est spontanée, elle est un automate (αὐτόματος) et ses manifestations s'opèrent sans peine. L'intelligence étant secondaire et physique est soumise comme tout objet physique à la force d'inertie (*vis inertiae*.) Elle ne devient active que grâce à l'impulsion de la volonté qui la domine et la pousse en lui donnant l'activité qu'elle ne possède pas naturellement. Un effort continu la fatigue au point de l'émousser, de l'épuiser « comme la pile de Volta s'épuise par des décharges répétées ». Aussi tout travail intellectuel soutenu demande-t-il des moments de trêve et de suppression. Quand on le pousse outre mesure et sans relâche, alors se déclare un hébètement durable (eine bleibende Abstumpfung); l'intelligence dégénère en incapacité absolue de pensée, en enfance, en idiotie et en folie. Et ce n'est pas à l'âge qu'il faut les attribuer, mais à ce surmenage continu et tyrannique de l'intelligence. C'est ce qui explique que Kant tomba en enfance (kindisch wurde), que Swift devint fou, que Walter Scott, Wordsworth, Southey et beaucoup de *minorum gentium* finirent dans une torpeur absolue de la pensée (1).

La volonté au contraire comme chose en soi est absolument infatigable ; ayant pour essence l'activité, elle ne cesse jamais de vouloir ; et lorsque dans

1. *Ibid.*, p. 247-248.

le sommeil profond, elle est abandonnée par l'intelligence, c'est-à-dire privée de motifs et par là isolée du dehors, elle ne cesse pourtant pas de s'exercer comme force vitale, elle dirige l'économie interne de l'organisme, et comme *vis medicatrix naturae* (1), elle remet en ordre les irrégularités qui ont pu s'y glisser. Car elle n'est pas comme l'intelligence une fonction du corps, c'est le corps qui est la fonction de la volonté.

V. Tous les phénomènes occultes se ramènent à deux types fondamentaux : *action à distance* (Wirken *in distans*) et *connaissance à distance* (Erkennen *in distans*). L'action du magnétiseur sur le médium c'est l'action à distance, la perception de cette action par le médium c'est la connaissance à distance. L'action et la connaissance sont en rapport de cause à effet. Or, l'action à distance n'est possible que si

1. Sur cette vertu curative de la volonté, Schopenhauer a longuement insisté dans son ouvrage *Ueber den Willen in der Natur*. Chap. *Ueber den animalischen Magnetismus und Magie*. III vol. p. 295-324, et dans étude *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*. IV vol. *Parerga, Erster Band*, p. 259-349.

Remarquons que Schopenhauer, dans ce dernier écrit, considère les phénomènes du magnétisme animal, du somnambulisme, du spiritisme, etc. (ce qu'il enveloppe sous le seul mot d'occultisme ou de magie) comme la preuve empirique de sa métaphysique, et à la suite de Bacon de Verulam, il voit dans ces phénomènes une *métaphysique expérimentale, pratique* (*die praktische Metaphysik*).

Comme cette « métaphysique expérimentale » par ses conclusions intéresse la théorie de l'intelligence, nous allons en dégager l'idée fondamentale et la placer dans notre étude sous le titre « V ».

l'espace et les corps intermédiaires entre les deux corps donnés, c'est-à-dire entre le magnétiseur et le médium n'ont aucune influence sur cette action, et, par conséquent, si l'espace et les corps ne sont que de pures illusions. Pour être réalisée, l'action à distance exige la destruction de l'illusion de la volonté individualisée, c'est-à-dire qu'on perce l'individuation, de même que la connaissance à distance demande la destruction de l'illusion des intelligences individuelles. (D'ailleurs la connaissance individuelle du réel n'est que le rêve de ce qui est réel (*Wahrträumen*) et l'action individuelle ne se meut jamais dans le réel.)

Or, selon le témoignage de tous les magnétiseurs, ce qui agit en eux, c'est-à-dire ce qui produit l'action à distance, c'est la volonté, du reste, il n'y a pas d'autre substance dans le corps que la volonté. Or, comme la connaissance à distance n'est que l'effet de l'action, il s'ensuit que la volonté est un élément primaire, un agent actif, alors que l'intelligence n'est que secondaire et un simple patient passif (1).

VI. Ce qui, pour Schopenhauer, confirme que la volonté est un élément réel et essentiel de l'homme, l'intelligence un élément secondaire, dérivé et déterminé, est le fait que cette dernière ne peut remplir sa fonction qu'autant que la volonté se tait et n'intervient pas.

Tout état affectif de la volonté empêche le fonc-

1. IV vol. *Parerga. Ester Band. Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt*, p. 340-341.

tionnement pur de l'intelligence. Ainsi « une grande *frayeur* nous fait tellement perdre connaissance que nous demeurons comme pétrifiés ou que du moins nous agissons d'une manière absurde » (1). La *passion*, justement nommée aveugle, nous rend incapables de prendre en considération les arguments d'autrui, de rassembler même les nôtres et de les coordonner. De même aussi la *colère*, la *joie*, le *désir*, etc., se placent comme autant d'obstacles à l'exercice de l'intelligence. Le sang-froid n'est que la volonté se taisant afin que l'intelligence puisse agir. « En réalité, l'intelligence ressemble à la surface unie d'une rivière, la masse d'eau elle-même étant la volonté, les commotions de cette dernière enlèvent toute pureté au miroir qui la reflète, en troublent et en obscurcissent les images. » (2)

Ce ne sont pas seulement les passions ou les affections violentes qui témoignent de l'influence perturbatrice de la volonté sur l'intelligence, mais encore celle-ci se trouve faussée par les inclinations. Ainsi l'*espoir* et la *crainte* nous font concevoir comme vraisemblables et proches les objets de nos souhaits et de nos appréhensions : « Quand l'intelligence ne peut pas nous procurer l'objet souhaité, la volonté la contraint à lui en fournir au moins l'image, elle lui assigne le rôle d'un consolateur, qui, comme la nourrice le fait avec l'enfant, doit calmer son maître

1. II. vol. Chap. XIX. *Vom Primat des Willens in Selbstbewusstseyn*, p. 249.

2. *Ibid.*, p. 250.

par des contes et les arranger de telle sorte qu'ils aient l'apparence de la vérité. L'intelligence asservie à cette tâche est obligée, pour satisfaire la volonté, de faire violence à sa propre nature, tenir pour vraies des choses qui ne sont ni vraies ni vraisemblables ; mais il s'agit avant tout pour ce valet de la volonté, maîtresse inquiète et intraitable, de procurer à celle-ci quelques instants de repos, de calme, d'assoupissement. Dans cet exemple apparaît clairement qui est le maître et qui est le valet. » (1)

L'*amour* et la *haine* faussent complètement notre jugement. De là tous les préjugés si nombreux et si justement signalés par Bacon de Verulam : préjugés de caste ; préjugés de profession, de secte et de religion. D'une manière générale, chaque jour, notre intelligence est aveuglée et corrompue par les mirages trompeurs des inclinations. C'est en vertu de la même raison que les points de vue nouveaux dans la science et le redressement d'erreurs sanctionnées rencontrent une résistance si opiniâtre. « C'est la manière d'expliquer pourquoi les vérités si claires et si simples de la théorie des couleurs de Goethe sont toujours reniées par les physiciens, triste expérience qui aura montré à ce génie combien il est plus ingrat de prétendre instruire les hommes que de chercher à les distraire : et certes il vaut mieux naître poète que philosophe. » (2)

Voici encore un exemple, mesquin et ridicule, de

1. *Ibid.*, p. 251.

2. *Ibid.*, p. 253.

l'influence que la volonté exerce sur l'intelligence. Quand nous établissons des comptes nous nous trompons plus souvent à notre avantage qu'à notre détriment et cela sans aucune intention malhonnête, mais uniquement par suite d'une tendance inconsciente à diminuer notre *Doit* et à augmenter notre *Avoir* (1).

Or cette influence perturbatrice, attestée par tous ces phénomènes de la volonté sur l'intelligence, l'incapacité de celle-ci à opérer avec précision, dès que la volonté se trouve agitée, nous prouvent encore une fois que la volonté est la racine de notre être, qu'elle agit avec la forme d'un élément primitif, tandis que l'intelligence, élément surajouté et soumis à des déterminations multiples, n'a qu'une action secondaire et conditionnelle.

VII. Nous avons fait voir jusqu'à présent les obstacles que la volonté oppose à la libre activité de l'intelligence, maintenant nous allons montrer par quelques exemples comment les fonctions de l'intelligence sont parfois activées et développées sous l'impulsion et comme sous l'aiguillon de la volonté. Et nous reconnaitrons encore la nature primaire de l'une et la nature secondaire de l'autre.

Sous l'influence d'un motif puissant, l'intelligence s'élève parfois à un degré de vigueur dont nous ne la supposons pas capable. « L'entendement le plus émoussé devient perspicace dès qu'il s'agit d'objets

1. *Ibid.*, p. 253-254.

qui ont pour la volonté une grande importance. » (1)
C'est ainsi que s'explique cette parole du prophète Isaïe : *Vexatio dat intellectum* ou ce proverbe allemand : *Nécessité est mère des arts* (*Die Noth ist die Mutter der Künste*) (Ce proverbe est juste si l'on en excepte les beaux-arts qui émanent d'une intuition et ne doivent absolument rien à la volonté).

De même, l'influence de la volonté sur la mémoire est considérable. Une mémoire même faible à l'ordinaire retient toujours parfaitement ce qui a de la valeur pour la passion actuellement dominante. « L'amoureux n'oublie aucune occasion favorable, l'ambitieux rien qui s'accorde avec ses projets, l'avare n'oublie jamais la perte subie, ni l'homme fier la blessure faite à son honneur ; le vaniteux retient chaque mot d'éloge et la moindre distinction dont il a été l'objet. » (2)

Prenons un exemple encore plus subtil. La rencontre d'une personne vue autrefois suffit à provoquer assez exactement l'impression que nous avons emportée de nos relations avec elle ; nous nous souvenons qu'elle a été désagréable ou agréable, et cela dans quelle mesure et de quelle manière. La mémoire n'a donc conservé que l'écho éveillé dans la volonté, mais non ce qui a provoqué cet écho. C'est ce qu'on pourrait appeler la mémoire du cœur, mémoire plus intime que celle de l'esprit. Pourtant ces deux sortes de mémoire ont des rapports très étroits. Car la

1. *Ibid.*, p. 256.

2. *Ibid.*, p. 257.

mémoire comme telle a besoin d'être supportée par une volonté, qui lui sert de point de départ ou plutôt de fil, le long duquel s'égrènent des souvenirs. La volonté est la base qui sert à fixer les souvenirs et sans laquelle ils n'auraient pas de point d'appui. Un être sans volonté, uniquement doué d'intelligence, n'aurait pas de mémoire. Par conséquent, une mémoire dans une intelligence pure est impossible. Donc, toute mémoire se base sur la volonté.

L'intelligence obéit souvent à la volonté : quand nous cherchons à nous remémorer quelque chose et que nous y réussissons après quelques efforts, etc. Parfois l'intelligence refuse d'obéir à la volonté : quand nous tentons en vain de fixer notre esprit sur quelque objet, ou quand nous faisons à la mémoire un appel inutile. « L'irritation de la volonté contre l'intelligence, dans ces circonstances est très propre à faire ressortir le rapport et la différence des deux. L'intelligence torturée par la colère s'empresse et quelquefois fournit le renseignement demandé après plusieurs heures, voire le lendemain d'une manière aussi inattendue qu'intempestive » (1).

La volonté, au contraire, n'obéit jamais, à proprement parler, à l'intelligence. Par conséquent, une éthique qui prétendrait modeler et corriger la volonté est impossible. Elle supposerait le *primat* de l'intelligence sur la volonté, mais la volonté n'est pas un dérivé. Le redressement de l'intelligence modifie

1. *Ibid.*, p. 259.

l'action en ce sens seulement qu'il précise l'objet accessible à la volonté et qu'il le soumet à son choix en lui permettant ainsi de mieux le juger. « Estimer que l'intelligence détermine réellement et radicalement la volonté, c'est croire que la lanterne qui éclaire le marcheur nocturne est le *primun mobile* de ses pas. » (1)

VIII. Si la volonté dérivait de l'intelligence, comme on l'admet généralement, là où il y a beaucoup de volonté, il devrait se trouver aussi beaucoup de connaissance, de pénétration, de raison. Mais il n'en est pas toujours ainsi : une volonté forte, décidée, résolue, ferme, inflexible, obstinée et violente est très souvent unie à une intelligence faible et impuissante. Les animaux ont souvent une intelligence extrêmement faible liée à une volonté violente et entêtée (*starrsinnig*). De plus, si la volonté n'est qu'un produit, une émanation de l'intelligence, notre colère devrait être exactement proportionnelle à sa cause ou du moins à notre connaissance de cette cause ; car dans cette hypothèse la colère ne serait autre chose que le résultat de la connaissance actuelle. L'excès de colère à propos de causes insignifiantes serait impossible, si l'intelligence était à la base de notre être, si la volonté n'était qu'un résultat de la connaissance, car comment pourrait-il y avoir dans le résultat plus que ne contiennent les éléments qui l'ont produit ? La conclusion ne peut rien contenir de plus que les prémisses.

La discussion journalière nous montre de façon frappante que la volonté est primaire et essentielle. Toute controverse n'est qu'un conflit de volontés et non d'intelligences. Tenter de vaincre la volonté par des raisons, c'est diriger des coups fictifs contre un corps solide. De là, cette maxime : *Stat pro ratione voluntas*. Et par suite « que la vérité la plus importante, la découverte la plus remarquable ne seront guère reconnues par ceux qui ont quelque intérêt à les contester » (1). De ce qui vient d'être dit, ressort clairement que l'intelligence est un simple instrument de la volonté au même titre que le marteau du forgeron (2).

IX. Considérons les défauts et les qualités de la volonté en même temps que ceux de l'intelligence, nous verrons que leurs rapports réciproques ainsi que la valeur relative de leurs qualités respectives sont complètement indépendants les uns des autres.

Parmi les exemples qui viennent en foule témoigner que la supériorité intellectuelle la plus éminente peut coexister avec la pire perversité morale, nous n'en prendrons qu'un seul : Bacon de Verulam « ingrat, ambitieux, méchant et abject » (undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig), etc. (3).

« Quand quelqu'un a commis une mauvaise action nous voyons ses amis et nous le voyons lui-même

1. *Ibid.*, p. 260.

2. *Ibid.*, p. 262-263.

3. *Ibid.*, p. 263.

s'efforcer de dégager la volonté de toute responsabilité pour l'attribuer à l'intelligence et faire passer des défauts du cœur pour des défauts de l'esprit ; pour eux les mauvaises actions seront des *aberrations* (Verirrungen), résultat d'un manque de raison, de réflexion, suites de la légèreté de l'esprit, de la sottise ; au besoin ils allégueront un trouble d'esprit momentané et, s'il s'agit d'un crime grave, la folie même, tout cela pour décharger la volonté du poids de la faute. » (1) La volonté est donc seule considérée comme la manifestation de notre être propre : et c'est pourquoi on nous en rend responsables. « C'est pourquoi aussi il est absurde et injuste (absurd und ungerecht) de nous demander raison de notre croyance, c'est-à-dire de notre connaissance : car, bien que cette croyance domine en nous, nous sommes obligés de la considérer comme une chose aussi peu en notre pouvoir que les événements du monde extérieur. » (2)

Nous jetons un regard indifférent, complaisant même sur les folies et sur l'intelligence de nos premières années ; tandis que les traits de caractère dépravé qui s'y sont manifestés, les actions méchantes, et perfides que nous y avons commises se dressent encore dans l'extrême vieillesse devant notre conscience comme un reproche éternel qui nous torture (3).

1. *Ibid.*, p. 267.

2. *Ibid.*, p. 268.

3. *Ibid.*, p. 275.

Les dons supérieurs de l'esprit ont passé de tout temps pour un présent de la nature ou des dieux (*ingenii dotes*) ; on les considère comme différents de l'homme lui-même. La même considération n'a jamais prévalu pour les qualités morales : on les a considérées plutôt comme émanant de l'homme lui-même, comme sa propriété essentielle, comme l'élément constitutif de son moi. D'où il résulte une fois de plus que la volonté est l'être essentiel de l'homme, alors que l'intelligence n'est que secondaire, qu'un instrument, qu'une dotation (*ein Werkzeug, eine Ausstattung*) (1).

Conformément à cette manière de voir, toutes les religions promettent une récompense au delà de cette vie, aux qualités de la volonté ou du cœur mais n'en réservent aucune aux qualités de l'esprit, de l'intelligence, qualités extérieures, surajoutées, accidentelles. La volonté est donc la partie éternelle de l'homme, l'intelligence la partie temporelle (2).

Enfin, l'intelligence subit avec le temps des modifications très considérables : « les sens, la mémoire, l'esprit, la raison, le génie s'émoussent avec l'âge ; la volonté seule ne subit ni atteinte ni modification, nous éprouvons toujours le même besoin de vouloir et de vouloir dans un même sens. A certains égards même, la volonté se montre plus énergique dans la vieillesse ; par exemple, en ce qui concerne l'attachement à la vie, qui augmente avec les années ;

1. *Ibid.*, p. 268-269.

2. *Ibid.*, p. 269.

l'homme dans sa vieillesse, s'obstine avec plus de persévérance, dans une résolution une fois prise ; il s'y entête, ce qui s'explique par ce fait que l'intelligence n'est plus aussi accessible à des impressions différentes, que l'affluence des motifs qui produisait la mobilité de la volonté n'a plus lieu : voilà pourquoi la colère et la haine des vieillards sont implacables » (1).

On voit donc que l'intelligence après une longue série de développements successifs s'achemine comme toute chose physique, à la ruine, et que la volonté comme un élément métaphysique reste immuable.

X. Tout ce qui est de la volonté au sens le plus large du mot, tel que le désir, la passion, la joie, la douleur, la bonté, la méchanceté, a été désigné depuis tous les temps par le nom du *cœur*, et tout ce qui est de l'intelligence par le nom de la *tête* (2). Cœur et tête, ces deux mots désignent donc tout l'homme. Mais la tête n'est jamais qu'un élément secondaire et dérivé (3).

On embaume le cœur des héros, non leur cerveau ; on conserve le crâne des philosophes et des

1. *Ibid.*, p. 276.

2. Telles sont les expressions : il a bon cœur, mauvais cœur, cela vient du cœur, son cœur tressaille de joie, cela déchire, cela brise le cœur, etc. ; un homme de tête, une tête remarquable, fine, bornée, perdre la tête, etc.

3. Schopenhauer a dit quelque part en faveur de la même thèse que dans le développement de l'embryon la tête vient en dernier lieu.

poètes (1). Chez les anciens, *animus*, ψυχή, πῦμας, désignent ce qui se rapporte au cœur ; *mens*, νοῦς, à la tête. L'attribut *immortalis* est accordé à l'*animus* et non à la *mens*.

XI. *L'identité de la personne* ne repose pas sur la matière du corps qui se renouvelle constamment, pas plus que sur la forme de ce corps qui change elle aussi, dans son ensemble comme dans ses parties. Elle ne repose pas non plus, comme on l'admet généralement, sur l'identité de la conscience, car celle-ci n'est qu'une simple fonction du cerveau et comme telle, est exposée à l'oubli, à la ruine. Sans doute nous savons un peu plus de notre vie passée que d'un roman lu autrefois, mais ce que nous savons est peu de chose par rapport à ce qui est tombé dans l'oubli. « Un âge très avancé, une maladie, une lésion du cerveau, la folie, peuvent nous priver complètement de la mémoire. Mais l'identité de la personne ne s'est pas perdue avec cet évanouissement progressif du souvenir. »

Nous avons beau vieillir ; dans notre for intérieur, nous nous sentons toujours le même que nous étions dans notre jeunesse. Cet élément immuable, qui demeure toujours identique à soi sans jamais changer ni vieillir, c'est précisément l'essence extratempo-

1. « C'est ainsi qu'on a conservé à l'Académie de Saint-Luc la prétendue tête de Raphaël dont on a dernièrement montré l'inauthenticité ; en 1820 le crâne de Descartes fut vendu aux enchères à Stockholm (*Times* du 18 oct. 1845 d'après l'*Atheneum*). » *Ibid.*, p. 276.

relle de notre être, la volonté. C'est donc sur la volonté, sur son caractère immuable que repose l'identité de la personne. Sans doute, par suite de nos relations avec le dehors, nous sommes habitués à considérer comme notre moi véritable, l'intelligence, le moi connaissant. Mais ce moi connaissant n'est qu'un simple fait cérébral, greffé sur le moi voulant qui est notre être véritable (1).

XII. De l'aristotélicienne maxime, βέλτιον τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν (Top., III, 2), Schopenhauer conclut par une double contreposition : ne pas vivre vaut mieux que mal vivre. D'une manière générale, l'intelligence nous dit que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, mais la volonté s'y attache quand même. Or, cet attachement à la vie, ce vouloir-vivre, est tout à fait *a priori* et non *a posteriori*. C'est un *prius* de l'intelligence elle-même. Nous sommes nous-mêmes la volonté de vivre : voilà pourquoi nous nous attachons bien ou mal à la vie. C'est précisément ce fait qui explique la crainte extrême de la mort, commune à tous les hommes, et que le vulgaire exprime : « il faut être fou pour ôter la vie », et que le suicide provoque, même chez les esprits pensants, un sentiment d'étonnement mêlé d'admiration, car cet acte est si contraire à la nature de tout être vivant que nous sommes obligés d'admirer dans une certaine mesure celui qui a osé le commettre.

Cet attachement instinctif à la vie et contraire à

1. *Ibid.*, p. 278-279.

la réflexion montre donc aussi le caractère essentiel et primaire de la volonté, le caractère secondaire et subordonné de l'intelligence (1).

XIII. Le caractère d'intermittence, de périodicité de l'intelligence montre clairement sa valeur dépendante et secondaire.

Dans le sommeil profond la connaissance et la représentation sont complètement superflues. Mais le noyau même de notre être, l'élément métaphysique du moi : *primum mobile*, ne s'arrête jamais à moins de suspendre la vie elle-même. En tant que métaphysique et par suite incorporelle, la volonté,

1. *Ibid.*, p. 280. METCHNIKOFF dans son très intéressant ouvrage : *Sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste* qui vise principalement le pessimisme Schopenhauer-Hartmannien, prétend que notre volonté n'est pas seulement et exclusivement la volonté de vivre, mais encore la volonté de mourir. Or, comme par sa thèse il se place à l'antipode direct de Schopenhauer, il serait intéressant d'en dégager l'idée fondamentale. L'auteur part de la théorie darwinienne. La perfection de l'organisme est hors de proportion avec celle du mental. Notre corps est imparfait, « une désharmonie intérieure » ; il est accablé par la loi de l'hérédité de quantité de rudiments animaux, d'organes superflus comme tube digestif tout entier, les dents, les cheveux, etc. Tout cela est inutile pour un être raisonnable, capable de les compenser par l'intelligence. Cette « désharmonie intérieure » de l'organisme fait que la vie humaine n'arrive pas jusqu'à la véritable vieillesse, jusqu'à la « mort naturelle ». La mort est prématurée et précipitée. La vieillesse coïncide et coexiste avec l'instinct de la vie. De là vient l'horreur de la mort. Si nous arrivions à la vraie vieillesse, à l'horreur de la mort succéderait le désir de la mort, à l'instinct de la vie, l'instinct du néant, au vouloir de vivre, le vouloir de mourir. La preuve en est dans certains vieillards russes qui atteignent l'âge de 150 à 180 ans. La science telle que la médecine pourrait prolonger cette vie jusqu'au désir du néant. Telle est la thèse optimiste de Metchnikoff.

n'exige pas de repos. Le cerveau seul, et avec lui la connaissance, s'arrêtent tout à fait pendant le sommeil. « Car cet organe n'est en nous que le ministère des relations extérieures, de même que le système ganglionnaire est le ministère de l'intérieur » (1). Avec sa fonction de connaître le cerveau n'est au fond qu'une vedette (Vedette), établie par la volonté pour servir à ses fins situées au dehors ; placée dans la tête comme dans un observatoire, pour surveiller par la fenêtre des sens, si quelque menace, ou quelque profit est à portée. Pendant cette occupation le cerveau se trouve dans un état continu de tension et d'effort, d'où vient la nécessité du repos et du sommeil. « Voilà pourquoi ce dernier est si doux et agréable, voilà pourquoi nous nous y précipitons si volontiers ; au contraire rien ne nous contrarie, comme lorsqu'on nous secoue pour nous réveiller, car alors la vedette est subitement rappelée à son poste. » Une intelligence proprement dite, qui serait primitivement et par son essence une faculté destinée à la connaissance, devrait au contraire se réjouir du réveil « comme le poisson quand on le remet dans l'eau. » (2)

Les considérations de Schopenhauer sur le sommeil sont très importantes ; elles visent à démontrer que le sommeil est un état primitif et positif, et que la veille n'est qu'un état accidentel et négatif ; que l'inconscient est antérieur au conscient.

1. *Ibid.*, p. 282.

2. *Ibid.*, p. 282.

La volonté pendant le sommeil est, selon lui, complètement détachée des impressions extérieures. Et c'est dans le sommeil qu'elle agit suivant la nature primitive et essentielle. Débarrassée de la fonction de connaître, elle s'y montre comme une *vis naturae medicatrix* à libre jeu ; c'est pourquoi toutes les guérisons, toutes les crises bienfaisantes se produisent pendant le sommeil. « L'embryon, auquel il reste à former tout le corps, dort perpétuellement pour cette raison et le nouveau-né dort pendant la majeure partie du temps. Aussi Burdach (*Physiologie*, t. III, p. 484) avait raison de considérer le sommeil comme un *état primitif*. »

Entre le sommeil et la veille il n'y a pas seulement une différence de degrés, mais une limite nettement tracée. Le sommeil commence par des rêves entièrement étrangers à nos pensées immédiatement antécédentes. De plus, lorsque nous avons des rêves inquiétants, nous nous efforçons vainement de crier, de repousser des attaques, de secouer le sommeil ; il semble qu'il n'y ait plus de lien entre le cerveau et les nerfs moteurs. Enfin ce qui montre encore que le sommeil est indépendant de la veille, qu'il est un état positif, en lui-même, c'est qu'il faut une certaine force pour arriver à dormir. En outre la pensée est un « effort extraordinaire », l'effort le plus élevé de la nature et comme telle ne peut se passer d'interruptions. Par conséquent et d'une manière générale, le phénomène du sommeil prouve nettement que la pensée, la conscience, la perception, la connais-

sance, l'intelligence en un mot n'est pas un élément essentiel et primitif, mais au contraire un état secondaire et conditionné (1).

REMARQUES FINALES

Nous nous bornerons ici aux remarques essentielles. Nous venons de voir que Schopenhauer, dans sa psychologie, sépare nettement l'intelligence et la volonté. La volonté est un principe essentiel, primordial et réel, l'intelligence est un principe dérivé, secondaire et irréel. Le dualisme entre ces deux facultés est absolument irréductible, leur opposition irrécyclable. Cette opposition est celle de l'action et de la connaissance, du réel et du formel.

Il pourrait sembler au premier abord que cette séparation de deux facultés distinctes en deux principes différents n'était pas nécessaire à la métaphysique moniste, telle que nous l'avons vue dans le chapitre précédent. Et beaucoup de critiques y voient une inconséquence fondamentale de la psychologie schopenhauerienne. Volkelt remarque que d'une métaphysique moniste on pouvait s'attendre à voir sortir une psychologie moniste et volontariste (2).

Répondons tout de suite à cette objection. La dualité entre l'intelligence et la volonté dans la psycho-

1. *Ibid.*, p. 283-285.

2. *Ouvrage cité*, p. 204.

logie schopenhauerienne est celle-là même que nous trouvons dans sa métaphysique sous la formule : *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Or, de même que le système des Idées ne représente que la série des actes créateurs de la volonté, ainsi la représentation, elle aussi, n'est que la dernière création accidentelle de la volonté. Elle ne désigne que le pouvoir de la volonté à se représenter, à se penser elle-même. De plus, de même que les Idées ne sont pas substantiellement différentes de la volonté, mais en sont au contraire des modes invariables, l'intelligence elle aussi n'est pas un principe substantiellement distinct de la volonté. Elle est une volonté de connaître, de connaître pour mieux vouloir. Par conséquent, lorsque Schopenhauer, pose dans sa psychologie, une limite si tranchée entre l'intelligence et la volonté, de sorte que la faculté de connaître paraît être substantiellement distincte de celle du vouloir, c'est par une métaphore quelque peu exagérée. Celle-ci doit lui être permise, dans la mesure, où sa métaphysique, peut écarter tout malentendu. Cette métaphore était même nécessaire pour renforcer la distinction, entre la partie obscure de la volonté et la partie éclairée.

D'autre part, nous avons vu dans le chapitre précédent que l'intelligence est une simple fonction du cerveau, et que le cerveau se réduit, comme tout le corps, à la volonté. Par conséquent, l'intelligence, la pensée, la connaissance ne sont que des fonctions de la volonté. C'est donc ainsi que la psychologie

schopenhauerienne interprétée par sa métaphysique — qui est à notre avis la seule interprétation intelligible — devient essentiellement moniste et volontariste.

Pour se faire une idée exacte de ce dualisme formel de la psychologie schopenhauerienne, voici une comparaison de Schopenhauer lui-même : « L'intelligence est, en effet, à la volonté, par conséquent aussi à l'organisme, qui n'est que la volonté considérée objectivement, à peu près ce qu'est la lumière au combustible et à l'oxygène, dont la réunion l'éteint. Et de même que la lumière est d'autant plus pure qu'elle se mélange moins avec la fumée du combustible, l'intelligence est elle aussi d'autant plus pure qu'elle est plus complètement séparée de la volonté qui lui a donné naissance. On pourrait dire en employant une métaphore hardie : la vie est, comme on le sait, un acte de combustion, et le développement de la lumière que celle-ci exige est l'intelligence » (1).

Supposons, enfin, que la dualité de deux tendances contraires, de deux facultés radicalement différentes : celle d'agir et celle de connaître, soit réellement la thèse schopenhauerienne, alors cette thèse, comme telle, ne serait plus soutenable. Car les arguments

1. V vol. *Parerga. Zweiter Band*. Chap. III. *Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*, § 33, p. 53-54. Voir également HEINRICH MICHELIS, *Schopenhauers Stellung zum Psychophysischen Parallelismus*. Königsberg, 1903, p. 26, 71-72.

mêmes de Schopenhauer se retourneraient contre elle. Si la faculté de vouloir, ou d'agir n'avait rien de commun avec celle de connaître, alors tel ou tel motif que l'intelligence présente à la volonté prendrait un caractère tout à fait ridicule. Car la tendance de vouloir étrangère à la tendance de connaître serait étrangère *eo ipso*, à tout rapport, à toute relation. Ce serait donc le problème de la relation de l'intelligence avec la volonté, de l'esprit avec le corps qui se poserait dans toute son acuité, problème que Schopenhauer n'avait jamais besoin de poser dans son système. Y a-t-il donc lieu de s'étonner, avec certaines critiques (1), de l'abîme existant entre ces deux facultés. Pour notre part cet abîme n'existe que dans les termes ; la réalité que visent ces termes ne le connaît nullement. La psychologie schopenhauerienne n'est *duplex* que par les mots, ou plus précisément c'est la psychologie qui est *duplex* et non pas l'homme, cette réalité concrète et vivante qu'elle vise. Au point de vue de ce dernier, personne n'a mieux montré que cette psychologie, qu'il faut distinguer sans séparer, unir sans confondre les deux séries de faits (volitions et représentations) qui tombent sous la conscience et proviennent d'un seul principe actif, qui

I. FOUCHER DE CAREIL considère lui aussi que le « misérable débat de l'*homo duplex* », n'a jamais paru sous une couleur plus sombre que chez Schopenhauer. Il est, selon lui, dualiste radical, dans sa métaphysique, aussi bien que dans sa psychologie et dans sa morale (*Hegel et Schopenhauer*, p. 336).

est l'âme humaine ou la volonté. Il faut donc distinguer deux zones dans notre vie psychologique, l'une représentative et claire, l'autre volitive, affective et obscure (1).

Ainsi interprétée la psychologie schopenhauerienne nous paraît être essentiellement volontariste. Par conséquent, lorsque Schopenhauer s'en prend à Flourens de louer Descartes et d'avoir dit à l'encontre de Bichat (2) que « les volontés sont des pensées », alors le point de vue schopenhauerien nous paraît être très près de cette formule cartésienne. Car si les volontés ne sont pas des pensées proprement dites, elles sont alors les conditions des pensées. Par conséquent *les pensées sont de la volonté*. Telle serait la formule schopenhauerienne.

1. C'est dans ce sens sans doute que M. VOLKEIT dit « Seine Psychologie ist in ihrer Grundlage voluntaristisch, in gewissen Folgerung aber intellektualistisch » (*Ibid.*, p. 232).

2. Cabanis, Bichat, Gall, Flourens sont des physiologistes français. Les deux premiers passent, selon Schopenhauer, pour de grands hommes ; il est plein d'éloges pour eux. Il considère la physiologie de Bichat comme l'expression physiologique de sa philosophie, et sa philosophie comme la traduction métaphysique de la physiologie de Bichat. Ce qui est *volonté* pour Schopenhauer est *vie organique* pour Bichat, ce qui est *intelligence* pour Schopenhauer est *vie animale* pour Bichat. Au contraire, Gall et Flourens sont des cartasiens. Schopenhauer défendant la thèse de Bichat contre Flourens s'étonne de ce que Descartes en l'an 1858 est encore pour celui-ci « le philosophe par excellence » et il ajoute que le temps de « prends garde, bouc, car il y a le feu » est loin. (II vol., chap. XX, p. 305-314). Cette question a été étudiée à part par PAUL JANET, *Schopenhauer et la physiologie française* (*Revue des Deux-Mondes*, 1880) ; et surtout par JOHANN BAPTIST RIEFERT, *op. cit.*, chap. *Die Physiologische Annahmen*, p. 203-220.

Par conséquent, lorsque Volkelt s'étonne du dualisme psychologique qui sort d'une métaphysique moniste et volontariste, nous croyons qu'il y aurait plus de raison de s'étonner de ce que Schopenhauer n'a pas esquissé une théorie pragmatiste de la connaissance d'une psychologie essentiellement volontariste, plutôt que d'en avoir simplement posé les principes et laissé aux pragmatistes modernes d'en tirer les conséquences. Car, en effet, rien de plus aisé que de construire une telle théorie avec la psychologie schopenhauerienne.

La connaissance est entièrement subordonnée au vouloir égoïste, elle est un instrument aux mains de la volonté, et cette volonté ne vise pas les fins spéculatives, la connaissance de l'essence des choses, mais au contraire la conservation de l'individu et par là celle de l'espèce. On ne comprend alors plus pourquoi il faut définir la vérité comme un rapport causal entre deux jugements (« la vérité est le rapport d'un jugement à quelque chose en dehors de lui ») plutôt que comme ce qui rend possible le succès et la réussite de la volonté, c'est-à-dire que comme ce qui est bon et utile pour celle-ci. En réalité, cette dernière définition est au cœur même de la psychologie schopenhauerienne.

Si Schopenhauer n'a pas tiré de sa psychologie réellement volontariste une théorie pragmatiste de la connaissance c'est, à notre avis, parce qu'une telle théorie se placerait en opposition directe avec sa métaphysique, qui ne vise qu'une seule vérité :

l'être absolu, la volonté, et se définit : *Tât twam asi* (Tu es cela), et que notre intelligence avec son principe d'individuation, de dispersion, loin de nous révéler la vérité proprement dite, ne nous donne qu'une connaissance illusoire, une infinité de rapports décevants entre les objets irréels, le rêve de ce qui est réel, les vérités sans réalités. Or, ce sont ces dernières vérités qui se construisent par l'intelligence et se vérifient par la volonté que Schopenhauer a laissé éclairer et développer par les pragmatistes. C'est pourquoi, selon James, nous sommes occupés, non pas de la vérité proprement dite, mais des *vérités au pluriel*. (Le mot vérité n'est pour lui qu'un « nom collectif résumant des processus de vérification, absolument comme santé, richesse et force. ») (1)

Mais du point de vue du *tu es cela*, toute théorie de la connaissance, qu'elle se base sur la volonté, ou sur l'intelligence, en tant qu'elle ne dépasse pas l'individuation, ce qui veut dire « les vérités au pluriel » n'est pour Schopenhauer qu'une théorie de pures illusions. Et comme sa psychologie volontariste n'est qu'un simple corollaire de sa métaphysique, il n'avait aucun besoin de construire une nouvelle théorie de la connaissance et de l'opposer à sa métaphysique, qui est déjà en possession de la vérité unique.

CHAPITRE IV

INTELLIGENCE DANS L'ESTHÉTIQUE

L'objet propre de l'esthétique schopenhauerienne, c'est la contemplation, la connaissance des Idées platoniciennes. Or, comme les Idées sont conçues par Schopenhauer comme étant en dehors du temps, de l'espace, du principe de la raison suffisante, et par suite de la multiplicité phénoménale des choses particulières, il s'ensuit que notre intelligence, pour parvenir à la connaissance des Idées, est obligée de s'affranchir de toutes les conditions de connaissance habituelle et par suite du temps, de l'espace et du principe de raison ; elle doit se dépasser, s'affranchir et en quelque sorte se supprimer en tant qu'individuelle. Nous allons insister dans ce chapitre sur les détails, développements et explications nécessaires pour éclaircir ce point.

§ 1. — SUR LES CONDITIONS DE L'INTUITION ESTHÉTIQUE EN GÉNÉRAL

Pour arriver à la connaissance des Idées, ou ce qui revient au même, à l'intuition esthétique, il faut, selon Schopenhauer que nous nous détachions com-

plètement de la volonté individuelle, et par là des formes habituelles de la connaissance : du temps, de l'espace et de la causalité ; il faut, en un mot, que nous devenions intelligence pure ; car notre intelligence attachée à une volonté individuelle, ne connaît les choses qu'au moyen des principes d'individuation et de raison suffisante. Ces deux principes la mettent dans l'impossibilité de saisir l'Idée, car par eux elle éparpille l'unité de l'Idée en une multiplicité de phénomènes semblables. Par conséquent, pour se mettre en contact direct avec l'Idée, il est absolument nécessaire de s'affranchir des principes qui la dispersent et la réfractent, il faut s'affranchir du temps et de l'espace et par là de la volonté.

D'autre part, en tant qu'originellement attachée et subordonnée à une volonté individuelle, le rôle de l'intelligence n'est nullement une connaissance pure et désintéressée, mais une connaissance purement pratique. En effet, notre intelligence, en tant qu'elle s'exerce à titre individuel, ne connaît des objets que leurs relations temporelles, spatiales et causales, toujours réductibles à des relations avec notre volonté. Même la connaissance scientifique, quelque étrangère qu'elle puisse sembler aux intérêts de la volonté, doit aboutir, par chemin plus ou moins détourné à la volonté. Car ce que les sciences considèrent dans les choses, ce n'est, en somme, rien d'autre que les relations du temps et de l'espace, les causes des changements physiques, la comparaison des formes, les motifs des actions, en un

mot, de pures relations (1). Ce qui distingue la connaissance scientifique de la connaissance vulgaire (*die gemeine Erkenntnis*), c'est précisément sa forme systématique, sa subordination des concepts d'après leur généralité et la synthèse de tous les cas particuliers, en somme, un rapport un peu plus éloigné des besoins immédiats de la volonté. On ne peut pas même dire que la réflexion abstraite et la lecture représentent une occupation désintéressée de l'esprit : dépendant tous les deux des mots, ils réclament l'intermédiaire des concepts. Or les concepts sont les produits artificiels de la raison et par suite une œuvre intentionnelle et intéressée : le travail abstrait de l'esprit y est dirigé par la volonté, qui en soutenant l'effort ou l'attention de l'esprit lui donne toujours la direction conforme à ses intérêts. Donc, ce genre d'occupation de l'esprit ne comporte ni objectivité ni désintéressement parfaits.

Il devient donc évident que tant que l'intelligence accomplit sa fonction naturelle, c'est-à-dire tant qu'elle demeure soumise aux besoins de la vie, la connaissance des Idées doit nécessairement échapper à ses prises. Cette connaissance des Idées est possible si l'intelligence renonce à son asservissement coutumier aux exigences de la volonté. Il faut qu'elle s'affranchisse du temps et de l'espace, de la causalité et par là de la volonté elle-même, il faut qu'elle devienne une intelligence pure, un pur miroir

1. I vol., *Die W. als W. und*, V., livre III, § 33, p. 242.

qui reflète les choses, sans que les préoccupations quotidiennes puissent troubler sa pureté et son calme désintéressés.

L'intelligence pure, affranchie de la volonté, est donc une condition indispensable à la contemplation en général, qui seule mène à l'intuition esthétique des Idées. Aussi est-il nécessaire, avant d'étudier l'intuition esthétique elle-même, d'examiner de plus près sa condition fondamentale, cette intelligence pure.

§ 2. — L'INTELLIGENCE PURE

De même que l'intelligence individuelle est en corrélation avec l'objet individuel ou représentation particulière, de même l'intelligence pure, affranchie du vouloir égoïste et par suite de la multiplicité des choses particulières, l'est avec l'objet pur ou l'Idée. Mais, pour ainsi devenir le sujet pur de la connaissance (*das reine Subjekt des Erkennens*), l'intelligence individuelle doit préalablement opérer une modification, un changement de sa propre nature. Ce changement consisterait dans l'inversion de la fonction naturelle de l'intelligence par elle-même, changement qui pourrait être regardé comme un acte de renoncement à soi-même ou, autrement dit, comme un acte d'affranchissement, de détachement, d'extériorité complète de l'intelligence par rapport à la volonté. Il est, aux dires de Schopenhauer lui-

même, « une séparation momentanée et complète de la connaissance d'avec la volonté » (1). Cette modification de l'intelligence devrait s'effectuer, selon Schopenhauer, par l'intelligence elle-même. Elle ne peut provenir des états affectifs pas plus que des états actifs de la volonté, car elle suppose l'élimination de la volonté. Elle a donc « pour unique origine une prépondérance momentanée de l'intelligence sur la volonté, ou au point de vue physiologique une forte excitation de l'activité cérébrale intuitive, sans aucune excitation des penchants ou des passions » (2).

Pour souligner nettement cet affranchissement de l'intelligence par rapport à la volonté, disons que notre intelligence oscille continuellement entre deux sens contraires ; tantôt elle s'intériorise pour devenir la conscience de la volonté, de notre moi propre ; tantôt, au contraire, elle s'extériorise pour devenir celle des choses extérieures. Ces deux mouvements se trouvent nécessairement dans une proportion inverse, de sorte que plus l'un s'intériorise moins l'autre s'extériorise, c'est-à-dire, plus nous avons la conscience de nous-mêmes, moins nous avons la conscience des choses extérieures. Par conséquent, l'extériorité parfaite et complète de l'intelligence par rapport à la volonté, l'extériorité que suppose la

1. II vol. *Ergaenzungen zum dritten Buch.*, chap. XXX. *Vom reinen Subjekt des Erkennens*, p. 431.

2. *Ibid.*, p. 431.

connaissance des Idées (1) ou l'intuition esthétique ne serait pas autre chose que la conscience maxima que nous aurions de l'objet, où notre individualité se réduirait au minimum et finirait par s'effacer et disparaître complètement. Ou comme dit Schopenhauer : « Notre conscience a deux faces : elle est d'une part la conscience du moi propre, c'est-à-dire de la volonté, d'autre part la conscience des autres choses et, à ce titre, d'abord connaissance intuitive du monde extérieur, aperception des objets. Plus l'un des côtés de la conscience totale s'éclaire, plus l'autre s'efface. La conscience des autres choses ou connaissance intuitive sera donc d'autant plus parfaite, c'est-à-dire d'autant plus objective que nous aurons moins la conscience de notre moi. Il se produit ici un véritable antagonisme. Plus nous avons la conscience de l'objet, moins nous en avons du sujet ; plus au contraire le sujet occupe la conscience, plus faible et imparfaite est notre intuition du monde extérieur » (2).

Pour que cette extériorisation de l'intelligence par rapport à la volonté soit possible en général, deux sortes de conditions sont requises : les *conditions permanentes* qui supposent une structure particulière du cerveau, sa perfection et d'une façon géné-

1. Schopenhauer convient qu'on peut se servir à l'égard des Idées indifféremment du singulier ou du pluriel, bien qu'à la rigueur ce dernier ne doit pas dépasser le temps et l'espace, principe de la pluralité.

2 Vol. II. *Ergänzungen zum dritten Buch*. Chap. XXX. *Vom reinen Subjekt des Erkennens*, p. 431-432.

rale, tout ce qui dans sa constitution physiologique favorise son activité, ou en termes de la métaphysique schopenhauerienne, il faut une dose de la volonté connaissante dépassant et excédant celle dont les individus sont normalement dotés et qui n'est donnée qu'à juste proportion de leurs besoins pratiques. Bref, pour que l'intelligence soit susceptible d'affranchir la volonté il faut être un privilégié de la nature, un homme de génie. Les *conditions passagères* demandent à favoriser l'intensité de l'activité cérébrale et comme telles se réduisent à l'hygiène de ce cerveau supérieur (1).

C'est donc une intelligence supérieure produite par un cerveau supérieur, qui seule est capable de détacher de plus en plus l'objet de la volonté et de produire un état d'objectivité pure sans aucun mélange des éléments subjectifs, individuels. Nous n'y connaissons pour ainsi dire que les choses ; le sentiment de notre individualité s'y efface. Aussi la souffrance qui procède de la volonté, par l'effacement de ce côté de la conscience, se trouve-t-elle donc entièrement supprimée et l'état de l'intuition esthétique devient-il un état de félicité absolue.

Dès qu'au contraire la conscience s'intériorise, aussitôt il se produit un degré correspondant de malaise et de trouble provoqués par la matérialité de notre corps (2). La plus grande intériorité de l'intelligence ou, comme dit Schopenhauer, la plus

1. *Ibid.*, p. 432.

2. *Ibid.*, p. 432.

grande subjectivité se produit dans l'acte volontaire qui nous donne la conscience la plus nette de nous-mêmes. « L'acte même est à la subjectivité ce que le jaillissement de l'étincelle est à l'appareil électrique » (1). Tandis que la plus grande extériorité ou l'objectivité complète de l'intelligence se produit dans l'acte de l'intuition esthétique, dans la connaissance de l'Idée. Dans le premier cas nous connaissons l'essence de nous-mêmes, dans le second celle des choses extérieures (2).

Des considérations précédentes il résulte que nous ne pouvons atteindre la connaissance purement objective ou la connaissance proprement dite qu'à condition de nous replacer au-delà de nos intérêts pratiques et pour tout dire à transcender notre individualité. Car notre connaissance individuelle, sortie et fondée sur la volonté, est constamment troublée par celle-ci « comme la flamme est obscurcie

1. *Ibid.*, p. 432.

2. M. L. DUCROS dans sa thèse : Schopenhauer, *Les origines de sa métaphysique ou la transformation de la chose en soi de Kant à Schopenhauer*. Paris, 1882, p. 156-157, voit entre le premier cas, la méthode intérieure, et le second, la méthode extérieure, une contradiction du système schopenhauerien. La contradiction consiste, selon lui, en ce que premièrement, pour connaître la chose en soi, l'enfoncement complet dans la volonté est requis, alors qu'en second lieu, l'affranchissement de la volonté semble exigé. Remarquons simplement que ces deux méthodes loin de se contredire, se complètent et en quelque sorte s'additionnent : par la première, nous atteignons l'essence de nous-mêmes, par la seconde, nous atteignons celle des choses ; les deux connaissances nous donnent une explication totale du phénomène.

par la matière en combustion et la fumée qui s'en dégage ». L'essence purement objective des choses ou les Idées platoniciennes nous ne pouvons donc les concevoir qu'en ne prenant aucun intérêt aux choses mêmes.

C'est ainsi que les Idées ressortent plus facilement de l'œuvre d'art que de la réalité. Car « ce que nous apercevons dans un tableau ou dans une poésie se trouve en dehors de toute relation possible avec notre volonté et cela n'existe déjà en soi que pour la connaissance et ne s'adresse immédiatement qu'à elle seule. » (1) Si l'œuvre d'art facilite la connaissance objective ou l'intuition esthétique, c'est parce qu'elle représente un objet hors du domaine des choses capables d'intéresser la volonté. Cette vérité s'applique non seulement aux arts plastiques, mais encore à la poésie : l'effet de la poésie suppose aussi pour condition une conception désintéressée (*eintheilslose Auffassung*), détachée du vouloir et par là purement objective. « C'est une conception de ce genre qui nous fait paraître pittoresque un objet aperçu, et poétique un événement de la vie réelle. » « Il suffit à toute condition, à toute créature, à toute scène de la vie, d'être conçue objectivement, d'être décrite par le pinceau ou par la parole pour sembler intéressante, délicieuse, enviable ; mais est-on soi-même mêlé dans l'affaire, est-on la chose même, alors on s'écrie plus d'une fois que le

1. II vol. *Ergänzungen zum dritten Buch*. Ch. XXX. *Vom reinen Subjekt des Erkennens*, p. 434.

diable en personne ne pourrait y tenir. Aussi Goethe dit-il : « ce qui nous contrarie dans la vie, nous fait plaisir dans un tableau ». (1) Ainsi la vie n'est jamais belle, ses images le sont une fois transfigurées par l'art et la poésie. Pourquoi, par exemple, la lune exerce-t-elle une action si bienfaisante, si calmante et si propre à élever l'âme ? C'est, selon Schopenhauer, que la lune est l'objet de l'intuition et non de la volonté. Pour la même raison la vue d'une ville étrangère laisse au touriste ou au voyageur une impression des plus agréables, qu'elle est loin d'exercer sur l'habitant.

Notre intelligence, en tant qu'elle est attachée à la volonté, ne considère les choses que dans leurs relations, c'est-à-dire dans leur existence relative et non absolue. Nous ne les regardons qu'avec la pensée de leur destination ou de leur appropriation à telle et telle fin ; nous considérons, par exemple, des hommes dans leurs rapports avec nous, s'ils existent, puis dans leurs rapports mutuels, dans leur conduite, dans leur métier, etc. Nous pouvons pousser l'examen de ces relations plus ou moins loin, l'examen gagnera en précision et en étendue, mais la qualité demeurera toujours la même. Il s'agit toujours de la considération des choses dans leurs relations, dirigée par le principe de raison. C'est à ce genre de considérations que nous nous abandonnons le plus souvent. Schopenhauer croit même les

1. *Ibid.*, p. 437.

hommes profondément incapables pour la plupart de se livrer à aucun autre ; car ils n'ont d'intelligence que proportionnellement à leurs besoins ; et cette intelligence est condamnée d'avance à servir la vie. Mais nous arrive-t-il par exception d'éprouver une élévation momentanée de l'intensité de notre intelligence intuitive (eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz) aussitôt nous devenons intelligence pure de la connaissance, et nous voyons les choses, non plus dans leurs rapports, mais au contraire, dans ce qu'elles sont en elles et par elles-mêmes, dans leur existence absolue. Chaque individu nous y représente son espèce, c'est-à-dire l'Idée.

Enfin pour nous convaincre qu'une connaissance pure et objective des choses n'est possible que si nous considérons celles-ci sans aucun intérêt personnel, c'est-à-dire dans un complet silence de la part de la volonté, représentons-nous, avec Schopenhauer, combien la moindre émotion ou la moindre passion trouble et altère la connaissance, combien même tout penchant favorable ou contraire (Neigung oder Abneigung) suffit à dénaturer, à colorer, à défigurer, non le jugement seul, mais la perception primitive des choses. « Rappelons-nous quelles teintes sereines, quel aspect riant le monde entier revêt à nos yeux quand un heureux résultat nous a satisfait, sous quel air triste et sombre il nous apparaît, au contraire, lorsque le chagrin nous abat. Un objet même inanimé, destiné à être instrument

d'une opération que nous redoutons, semble prendre alors une physionomie hideuse, par exemple l'échafaud, la forteresse où on nous transporte, la trousse du chirurgien, la voiture qui emmène loin de nous la femme aimée, etc. ; bien plus de simples chiffres, des lettres, un cachet semblent nous narguer d'un ricanement horrible et produire sur nous l'effet de monstres affreux. En revanche, les instruments qui servent à l'accomplissement de nos désirs prennent aussitôt un air aimable et bienveillant ; par exemple la vieille bossue qui nous apporte la lettre d'amour, le juif qui nous compte des louis d'or, l'échelle de corde qui va aider à notre évasion, etc. » (1) Dans ces cas d'aversion ou d'inclination bien marquée, on ne peut méconnaître que la représentation soit faussée par la volonté ; elle l'est encore, à un degré moindre, dans tout objet qui représente un rapport même éloigné avec notre volonté, c'est-à-dire avec nos penchants ou nos répugnances.

Il est donc hors de doute que la connaissance pure, objective des choses, n'est pas possible tant que l'intelligence dans son activité est dirigée et comme aiguillonnée par la volonté. Ce n'est donc que lorsque la volonté se tait que l'intelligence, en vertu de sa tendance naturelle, s'extériorise, s'enfonce tout entière dans l'objet et devient la conscience de cet objet ; c'est alors là que l'intelligence atteint une intuition pure, objective, positive et

1. *Ibid.*, p. 438-439.

vraie des choses. Seule, une telle intuition peut donner naissance à des œuvres vraiment profondes, originales et fécondes. Tout bon tableau, toute poésie véritable porte l'empreinte de l'intuition pure, d'un état d'esprit affranchi du vouloir. Car les seuls sentiments puisés dans la contemplation objective pure contiennent le noyau vivant, capable d'engendrer les productions vraies et originales, aussi bien en poésie et même en philosophie que dans les arts plastiques. « Le *punctum saliens* de toute belle œuvre, de toute pensée grande, profonde est une intuition entièrement objective. Or la condition d'une telle intuition est le silence complet de la volonté, qui ne laisse subsister dans l'homme que le pur sujet de la connaissance » (1). L'intuition subjective ne peut jamais produire de semblables effets, parce qu'elle est constamment troublée et faussée par la volonté. Entre l'intuition objective, pure ou la connaissance proprement dite et l'intuition subjective, individuelle ou la connaissance au service de la vie, il y a la même différence qu'entre l'Idée et la chose particulière, l'un et le multiple, le réel et le formel, ou enfin qu'entre l'intelligence pure et l'intelligence individuelle.

De toutes ces considérations plus ou moins extérieures sur l'intelligence pure se dégage de par soi-même une conclusion unique, à savoir, que la manifestation esthétique de notre esprit et par là toute

1. *Ibid.*, p. 436.

connaissance pure, intuitive, objective, nous demande pour ainsi dire deux conditions corrélatives, d'une part, la passivité complète de nos tendances actives, c'est-à-dire le désintéressement absolu de la volonté, et d'autre part, l'intensité augmentée de l'activité intellectuelle. Ce sont précisément ces deux conditions mises en acte que nous désignons par des termes plus ou moins métaphoriques tels que l'affranchissement, l'extériorité, la transcendance, et la suppression de la volonté par intelligence.

Maintenant nous allons aborder une analyse intérieure de l'intelligence pure et la considérer directement dans ce qu'elle est en elle-même.

L'extériorité, la transcendance de l'intelligence par rapport à la volonté amène nécessairement la suppression de l'individualité et de tout ce qui s'y rattache, temps, espace et par suite la pluralité des choses, tristesses, misères, etc. Par conséquent, l'intelligence pure demeure seule *l'œil éternel du monde* (das ewige Weltauge). « Cet œil, quoique avec plus ou moins de clarté, regarde, dit Schopenhauer, en toute créature vivante ; il est à l'abri de la naissance et de la mort et ainsi identique à lui-même, toujours un, toujours le même, il est support du monde des Idées permanentes, c'est-à-dire de l'objectivité adéquate de la volonté, tandis que le sujet individuel, troublé dans sa connaissance par cette individualité même sortie de la volonté, n'a pour objet que des choses isolées, et il est passager comme

elles » (1). Il s'agit maintenant de faire bien comprendre et de préciser nettement le sens véritable de ce *das ewige Weltauge*, de cette intelligence pure, le point le plus difficile et le plus complexe de la philosophie schopenhauerienne ; il est d'autant plus complexe que son étude entraîne l'examen préalable de toutes les doctrines fondamentales du système. C'est un nœud central de sa philosophie. Nous allons donc tâcher de projeter encore une fois un rayon de lumière dans les profondeurs de la pensée du philosophe.

Nous savons déjà que le monde des Idées représente une systématisation des actes successifs de l'objectivation de la volonté, une gradation des actes volontaires où chaque degré représente un acte indivisible de la volonté. Mais du moment que l'intelligence individuelle venant au degré le plus élevé de la création étend son voile de temps et d'espace, sur ces actes indivisibles de la volonté, aussitôt elle les dissèque, les éparpille et les réfracte, chacun en une multitudes d'êtres semblables, comme le prisme réfracte le rayon incolore de lumière en une multiplicité chromatique. Il ne s'agit pas ici d'une dispersion ou d'une fragmentation réelle, car l'intelligence individuelle pour exécuter une fragmentation analogue des Idées éternelles devrait être elle-même quelque chose du réel. Mais, elle n'est que le corrélatif subjectif du monde des phénomènes,

1. *Ibid.*, p. 436-437.

un simple support des illusions semblables à elle. Un coup fictif pourrait-il briser un corps solide ? En réalité, notre intelligence ne le brise pas. Elle ne fait que dresser ses formes du temps et de l'espace, principe de réfraction, en face de l'unité des essences éternelles, et les regarder comme si l'un était multiple. Le temps et l'espace sont donc à notre intelligence ce que le prisme est au rayon lumineux.

Maintenant que deviendrions nous si nous enlevions à ce moment, par la pensée au moins, ces formes du temps et de l'espace ? Il n'y aurait point d'intelligence individuelle en face de la chose particulière ; nous deviendrions une intelligence pure et unique, l'œil éternel du monde, corrélatif de l'Idée permanente. L'intelligence pure n'est donc que l'intelligence individuelle *moins* les formes, du temps et de l'espace, et inversement l'intelligence individuelle n'est que l'intelligence pure, *plus* le temps et l'espace.

Tel est donc cet *œil éternel du monde*, cette intelligence pure découverte par une analyse intérieure. Et nous ne demandons à notre lecteur que de retenir un seul fait, à savoir *que l'esthétique schopenhauerienne ne reconnaît de réalité objective qu'à une seule intelligence unique, éternelle, identique à elle-même et commune à tous les être humains ; tandis que les intelligences individuelles ne sont qu'une dispersion apparente et décevante de cette intelligence unique, dispersion due aux formes subjectives à travers lesquelles cette même intelligence se mani-*

feste en s'éparpillant elle-même en une multiplicité d'intelligences particulières, attachées à des volontés individuelles.

D'après ce qui vient d'être dit, il résulte qu'on peut attribuer à tout homme deux intelligences : l'une apparente attachée à l'individu apparent ; l'homme, en tant que tel, est une créature une, exclusivement une, et comme tel « il a suffisamment à faire et à souffrir » ; l'autre pure, dégagée de l'individualité, réelle, objective et en soi, support du monde des Idées ; l'homme est ici toutes les choses dont l'existence en lui ne comporte ni gêne ni fardeau. « Chacun est heureux, quand il est toutes choses ; et malheureux quand il n'est plus qu'un individu. » (1)

1. *Ibid.*, p. 437. Remarquons que cette doctrine de l'intelligence pure a été souvent l'objet des interprétations très peu concordantes avec l'esprit général de l'enseignement schopenhauerien. Ainsi, par exemple, le Dr GOTTHARD LEHMANN en dit : « Der Wille ist nun aber der Gleiche im individuellen Bewusstsein wie in der Idee ; den ebenso wie mit dem empirischen « Ich » zusammenfällt, so ist er auch mit dem « reinen Subjekt des Erkennens » identisch, als welches er sich in der Idee objektiviert hat. So ist denn schliesslich das reine Subjekt des Erkennens als das Organ der intellektuellen Anschauung nichts anderes als eine Erweiterung oder Höherpotenzierung des empirischen Subjekts, worauf allein jene geheimnisvolle Erhebung des individuellen Ich zum reinen Subjekt des Erkennens in der Kontemplation beruht. Der Wille aber ist, als absolutes Princip, ist und bleibt seinem Wesen nach ein bewusster, wie sich Schopenhauer auch drehen und wenden mag ; denn es ist nicht einzusehen, wie die Form der Vorstellung seinem eigentlichen Wesen dennoch fremd sein soll, nachdem er ihn selbst mit dem Subjekt der Erkenntnis zusammenfallen lässt. So beruht denn ebenso wie seine Ideenlehre

§ 3. — L'INTELLIGENCE GÉNIALE

Tout ce que nous venons de dire sur l'intelligence pure concerne aussi l'intelligence géniale, car, loin d'y avoir entre les deux une différence proprement dite, il n'existe qu'une distinction en quelque sorte technique. L'intelligence pure est une intelligence individuelle, dépouillée des formes subjectives : du temps et de l'espace, délivrée du joug de la volonté et enfoncée dans la contemplation des Idées. Sous le mot d'intelligence géniale ou de génie on comprend encore les conditions individuelles, permanentes qui rendent possibles l'intelligence pure, l'état d'objectivité parfaite de l'esprit. Or, c'est ce dernier côté et sous ce titre d'intelligence géniale que nous allons poursuivre et compléter, dans ce qu'elles ont d'essentiel, la même série des idées.

La connaissance pure, objective et artistique, provient, comme nous l'avons vu, de l'intuition pure, esthétique. Or, comme cette intuition n'est possible que pour une intelligence capable de transcender les intérêts de la volonté et de s'enfoncer dans la contemplation des Idées, un esprit à qui cette pente serait naturelle serait par là même un esprit génial. L'essence donc du génie consiste dans une aptitude

auch seine Willensmetaphysik auf intellektueller Anschauung. *Ouvrage cité*, p. 38. La même opinion sur ce point, a été exprimée aussi par Dr MAX JOSEF : *Die psychologische Grundanschauung Schopenhauers*. Berlin, 1897. p. 86.

éminente à la contemplation, à l'objectivité parfaite d'esprit. « Ainsi la génialité n'est autre chose que l'objectivité la plus parfaite (So ist Genialitæt nichts Anders, als die vollkommenste Objektivitæt). L'objectivité parfaite n'étant donnée que dans l'intuition de l'Idée et exigeant comme condition préalable la suppression de l'individualité, la génialité consiste par conséquent dans une aptitude à se maintenir dans l'intuition pure et à s'y perdre en s'affranchissant de l'esclavage de la volonté.

Mais pour que le génie se manifeste dans un individu, cet individu doit avoir reçu en partage une somme de puissance cognitive qui excède de beaucoup celle nécessaire au service d'une volonté individuelle. C'est cet excédent (Ueberschusz) de capacité cognitive, ce développement considérable de faculté intellectuelle qui constitue l'essence véritable du génie. A cet excédent de la volonté connaissante correspond au point de vue physiologique un excédent de la masse cérébrale qu'accompagne une perfection de structure. C'est dans ce sens que le génie peut être considéré comme *un monstrum per excessum*, et s'opposer comme tel au *monstrum per defectum* (1). Le génie est donc par sa nature un excès anormal de l'intelligence. Schopenhauer va encore plus loin dans sa description de génie et nous dit : « Si l'homme normal est formé de deux tiers de volonté et un tiers d'intelligence, l'homme de

1. II vol. *Ergänzungen zum dritten Buch*, chap. XXX. *Vom Genie*, p. 443.

génie comprend deux tiers d'intelligence et un tiers de volonté » (1).

De cette différence fondamentale entre l'homme de génie et l'homme normal on peut déjà entrevoir les différences qui vont résulter de l'exercice et de l'application de leur activité intellectuelle. Schopenhauer poursuit avec passion l'analyse de ces deux types de l'intelligence et peint de couleurs parfois quelque peu criantes tous les détails de leurs manifestations. Nous n'insisterons ici que sur les détails qui peuvent compléter la thèse de la différence entre l'intelligence subordonnée au service de la volonté, et l'intelligence affranchie de ce service, et par là souligner la différence entre la connaissance pratique, scientifique, discursive et la connaissance désintéressée, philosophique, intuitive.

Un coup d'œil sur les connaissances différentes de notre intelligence individuelle nous permet d'apercevoir que ses efforts, loin de nous renseigner sur l'essence des choses, demeurent au contraire à la surface et convergent vers un seul point qui est la volonté individuelle. Ainsi la science qui étudie les événements dus à notre action et qu'on appelle l'histoire, est essentiellement pragmatique (*pragmatisch*), car elle déduit ses faits de la motivation, loi qui régit les actions de la volonté. La science de la nature, en tant qu'étiologie, étudie les modifications, et en tant que morphologie, ce qu'il y a de perma-

1. *Ibid.*, p. 443.

nent dans les phénomènes. Elle simplifie sa matière à l'aide de concepts, elle dégage le particulier des caractères généraux. Loin d'établir une vérité constante pour tous les temps, elle flotte sur l'instable des choses et change avec elle. Les mathématiques étudient les formes les plus générales de l'expérience : le temps et l'espace, conditions *sine quibus non* de la multiplicité des choses. Elles commandent les sciences particulières et par conséquent la subordination de l'intelligence à la volonté. Elles sont en quelque sorte la garantie qu'aucune science, située dans le temps et dans l'espace, ne sortira jamais de la sphère des simples relations et par conséquent des intérêts de la volonté.

Y a-t-il quelque mode spécial de connaissance qui s'applique à ce qui dans les phénomènes subsiste en dehors et indépendamment de toute relation, à ce qui fait, à proprement parler, l'essence des phénomènes et le substratum véritable du monde, à ce qui est affranchi de tout changement et, par suite, connu définitivement, à ce qui, pour tout dire, est une vérité éternelle ? A cette question Schopenhauer répond que ce mode de connaissance est la philosophie, l'art, l'œuvre de génie. La philosophie est donc, pour Schopenhauer, un art par excellence. La différence entre elle et les autres arts tels que l'architecture, la sculpture, la peinture, la poésie et la musique ne porte pas sur le mode de connaissance, mais sur la matière par laquelle cette connaissance s'exprime. Ainsi l'intuition esthétique ou la connais-

sance de l'Idée leur est commune ; mais la matière, où elles déposent cette connaissance, les différencie. (1) La contemplation est la méthode de l'art aussi bien que de la philosophie ; l'intuition esthétique en est l'origine, et la communication de cette intuition, le but. (2)

C'est ainsi que toute connaissance humaine peut être classée en deux catégories radicalement distinctes, et par suite toutes les sciences en deux groupes différents : l'un comprendra la connaissance rationnelle, subordonnée au principe de la raison suffisante, ou la connaissance des simples relations des choses ; le second, la connaissance intuitive, affranchie du principe de raison. A la première catégorie appartiennent les sciences des phénomènes, ou les sciences au sens usuel du mot, à la seconde celles des Idées ou les sciences *proprement dites*.

Ces deux genres de connaissance doivent leur origine à deux puissances cognitives absolument distinctes. Le premier, qui marche à la suite du principe de raison, procède de l'intelligence individuelle en tant qu'individuelle, c'est-à-dire en tant qu'attachée au vouloir individuel et subordonnée à ses besoins. Aussi les sciences qui en relèvent sont-elles pragmatiques, car elles proviennent d'une intelligence qui construit les objets pour en faire un point d'appui à l'action pratique, en somme d'une intelligence qui n'a pour but que d'aider

1. I. vol. *Die W. als W. und V.* livre III ; § 36, p. 251 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 251.

l'action de la volonté. Le second genre de connaissance, affranchi du principe de raison procède de l'intelligence pure ou de l'exercice du génie, autrement dit d'une intelligence affranchie du vouloir égoïste. Aussi les sciences qui en proviennent sont-elles désintéressées artistiques, contemplatives.

La connaissance due à l'intelligence individuelle, ou la connaissance soumise au principe de raison suit le courant interminable des causes et des effets et se trouve, à chaque découverte, poussée plus loin; il n'existe pour elle ni terme ni entière satisfaction. Tandis que la connaissance du génie comporte des intuitions complètes et absolues qui, comme telles, contiennent leur terme en elles-mêmes. « Le génie arrache l'objet de sa contemplation au courant fugitif des phénomènes, il le possède isolé devant lui; et cet objet particulier, tout insignifiant qu'il était dans le courant des choses, devient pour le génie le représentant du tout, l'équivalent de cette pluralité infinie qui remplit le temps et l'espace... Le génie arrête la roue du temps, les relations disparaissent pour lui; ce n'est que l'essentiel, ce n'est que l'Idée qui constitue son objet. » (1) Le génie regardé de ce point de vue peut être défini la contemplation des choses indépendantes du principe de raison. Son mode de connaissance s'oppose directement à la connaissance qui se règle sur ce principe, c'est-à-

1. *Ibid.*, § 36, p. 252.

dire à la connaissance rationnelle. La connaissance soumise au principe de raison c'est la connaissance rationnelle (die vernünftige Betrachtungsart); elle n'a de valeur et d'utilité que dans la vie pratique et dans les sciences. La connaissance qui s'abstrait du principe de raison, c'est la connaissance propre au génie (die geniale Betrachtungsart); elle n'a de valeur et d'utilité que dans l'art. La première correspond à la connaissance selon Aristote, la seconde est en somme la contemplation platonicienne. La première ressemble à un violent orage qui, venu on ne sait d'où, s'enfuit au loin, sans but, courbant, secouant et entraînant avec lui toutes les choses; la seconde, c'est le paisible rayon de soleil qui coupe la marche de l'orage sans en être touché en rien dans son immobilité. La première est comparable aux innombrables gouttes d'eau, violemment projetées par la cascade, et dont la mouvante succession ne connaît pas un instant de trêve; la seconde à l'arc en ciel, qui plane paisible au dessus de ce tumulte déchaîné. » (1)

Il est aussi intéressant de voir Schopenhauer expliquer, par sa doctrine de deux types d'intelligence, l'éternelle antinomie entre la forme et la matière, l'intelligible et le sensible, l'idéal et le réel, l'un et le multiple. Cette grande opposition n'est pas un fait, selon lui, qui provient en quelque sorte de la structure antithétique de notre intelligence, « mais

1. *Ibid.*, § 36, p. 252.

elle affirme peut-être le plus clairement l'opposition qui divise l'humanité en deux partis : les hommes raisonnables et les hommes géniaux (die vernünftigen und die genialen Menschen), partis qui s'opposent les uns aux autres dans une lutte de mille aspects » (1). Elle ne représente donc pas, comme le prétendait Kant, le conflit de l'intelligence avec elle-même, mais une des expressions de l'opposition entre l'intelligence individuelle normale et l'intelligence géniale supérieure, entre *la conscience empirique* et *la conscience supérieure* (Zwischen empirischen und besserm Bewusstseyn). Chacune de ses antithèses est vraie et fausse, suivant qu'on se place à l'un des deux points de vue. Le premier point de vue est celui de l'art, le second, celui de la science ; le premier conduit au génie, le second à la raison. Ce point de vue supérieur du génie, auquel se place Schopenhauer, supprime aussi, du même coup, l'opposition erronée entre l'empirisme et le rationalisme, « parce que la raison aussi bien que les sens et l'entendement appartiennent à la conscience empirique » (2) ou, si l'on veut, à l'intelligence individuelle, mais en tout cas et le plus justement à la connaissance d'après le principe de la raison suffisante. Le premier point de vue est celui de l'*intuitionisme esthétique*, si l'on peut ainsi appeler la doc-

1. *Handschriftlicher Nachlass*, IV vol. ; *Neue Paralipomena* ; chap. 1. *Ueber Philosophie und ihre Methode*, § 12, p. 25.

2. « Weil eben die Vernunft so gut, als Sinne und Verstand, dem empirischen Bewusstseyn angehört. » (*Ibid.*, p. 26).

trine schopenhauerienne, qui, par l'intuition esthétique, arrive à reconnaître l'identité du divers avec l'un ; en somme c'est le point de vue de l'intelligence supérieure, du génie qui ne connaît ni un, ni multiple ; ni sujet, ni objet ; mais quelque chose de deux à la fois, et pour ainsi dire, l'identité de la multiplicité pure dans l'unité pure (1).

Ces deux types d'intelligence s'opposent encore dans leur fonction cognitive de mille manières. Cette opposition tient au fait que le type normal ou raisonnable n'est pas un type cognitif au sens strict et propre de ce mot, car « l'homme ordinaire, ce produit industriel, de la nature (der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikwaare der Natur) est incapable de cette intuition complètement désintéressée, qui seule constitue la vraie connaissance, la connaissance proprement dite. Il ne peut porter son attention sur les choses que dans la mesure où elles sont en rapport avec son individu propre, quelque lointain que soit ce rapport. Pour cette connaissance des choses et de leur rapport, l'homme ordinaire considère le concept abstrait comme l'instrument suffisant et même préférable, dès qu'une chose s'offre à lui ; au lieu de la contempler et de s'y attacher et de s'y insérer, il cherche au contraire le concept sous lequel il pourra la ranger « comme le paresseux cherche une chaise » (wie der Träge den Stuhl sucht), et ne s'y intéresse pas davantage (2).

1. *Handschriftlicher Nachlasz. Ibid.*, p. 26.

2. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre III, § 36, p. 255.

En somme, les hommes raisonnables ne cherchent que leur chemin dans la vie. « C'est pour cette raison qu'ils n'aiment point à se trouver en face de la nature ; ils ont besoin d'une société, tout au moins de la société d'un livre, chez eux la connaissance, en effet, ne cesse de servir la volonté. C'est pourquoi ils ne cherchent dans les objets que le rapport qu'ils peuvent y découvrir avec leur volonté ; tout ce que ne leur offre point un rapport de cette nature provoque au fond de leur être cette plainte éternelle et désolante, pareille à l'accompagnement d'une basse : « Cela ne me sert de rien. » Aussi dès qu'ils sont seuls, le plus beau site prend-il, à leurs yeux, un aspect glacé, sombre, étranger, hostile. » (1)

L'homme de génie, au contraire, par l'excédent que comporte sa faculté de connaître, se soustrait pour quelque temps au service de la volonté et s'arrête à contempler la vie en elle-même, s'efforce de saisir l'idée de chaque chose et non ses relations avec les autres choses. Il néglige fréquemment de considérer son propre chemin et souvent se conduit d'une manière assez gauche. « Pour les hommes ordinaires, la faculté de connaître est la lanterne qui éclaire le chemin, pour l'homme de génie, le soleil qui révèle le monde. » (2)

1. *Ibid.*, § 38, p. 267-268.

2. *Ibid.*, § 36, p. 255. Schopenhauer poursuit et accuse le contraste entre les deux types de l'intelligence dans toutes leurs conséquences, avec une verve, sans cesse en éveil, un feu de métaphores étincelantes et d'images qui souvent sont piquantes. Ce passage, tiré au hasard parmi une foule d'autres, est caracté-

Ainsi, la doctrine du génie, ou plutôt la distinction entre les deux types d'intelligence, apparaît comme extrêmement féconde dans ses conséquences théoriques. L'une demande même, de toute nécessité, une application pratique : « Si la philosophie était la connaissance d'après le principe de raison suffisante, c'est-à-dire la connaissance d'une nécessité résultant de la raison, elle existerait une fois trouvée, pour chacun sans distinction, et serait accessible à tous ceux qui lui consacraient simplement leur temps et leur peine. Mais qui pourrait jamais croire sérieusement que la connaissance, par rapport à laquelle tout autre n'a qu'une très infime valeur, serait ainsi accessible sans distinction de personne, tandis que la *Madone* de Raphaël, le *Don Juan* de Mozart, l'*Hamlet* de Shakespeare et le *Faust* de Goethe n'existent que selon la mesure de la valeur de chacun ? c'est-à-dire qu'ils n'existent à peu près pas pour la plupart des gens, qui n'apprécient ces œuvres

ristique : « L'intelligence de l'homme normal, rigoureusement liée au service de la volonté, ne s'occupe par suite que de la réception des motifs et semble être comme l'ensemble des fils propres à mettre en mouvement chacune des marionnettes sur le théâtre du monde. De là, chez la plupart des hommes, cet air grave, sec, posé, que surpasse seul le sérieux des animaux incapables de rire. Le génie au contraire avec son intelligence dégagée de toute entrave, fait l'effet d'un acteur vivant, placé au milieu de grandes poupées du fameux théâtre de marionnettes de Milan : seul à comprendre, tout le mécanisme, il aurait plaisir à s'échapper un instant de la scène pour aller dans une loge jouir du spectacle : c'est la réflexion géniale (Das ist die geniale Besonnenheit) II vol. *Ergänzungen zum dritten Buch.*, chap. XXXI, *Vom Genie*, p. 457.

que sur l'autorité d'autrui,... Il ne pourrait en être autrement de la vraie philosophie, si jamais on la trouvait, parce qu'elle n'aurait pu sortir que du plus haut degré des facultés humaines » (1). « Le meilleur, donc, pour la philosophie serait la suppression de toutes les chaires d'enseignement... » (2) (*für die Philosophie kœnnte nichts bessers geschehn, als dasz alle Professuren derselben aufgehoben würden.*)

Nos réflexions nous semblent épuiser tout ce qui tient à l'essence même de l'intelligence géniale. Les considérations d'un ordre extérieur telles que la description physiologique et anatomique du génie, ou certaines considérations psychologiques telles que le rapport du génie avec la folie, l'imagination considérable, l'humeur mobile et variable, la mélancolie, les passions, les émotions violentes, etc. Tous ces traits, qui, selon Schopenhauer, sont caractéristiques du génie nous paraissent des questions dont l'importance est secondaire en regard de celles que nous venons de traiter.

§ 4. — L'INTUITION ESTHÉTIQUE

De même que les deux termes corrélatifs : l'objet et le sujet, fondent l'intuition empirique, de même l'Idée et l'intelligence pure donnent lieu à un état

1. *Handschriftlicher Nachlasz*, IV vol. ; Chap. I. *Ueber Philosophie und ihre Methode*, § 26, p. 42.

2. *Ibid.*, § 41, p. 51.

supérieur d'esprit, qu'on ne saurait en aucune façon comparer à cet état qui nous procure une intuition incomplète et défectueuse de l'entendement, faussée d'abord par cette tendance égoïste de la volonté qui ne considère les choses que lorsqu'elles ont un intérêt pour la volonté, ensuite par la nécessité de l'action qui suppose le temps et l'espace principe de la multiplicité et nous fait voir comme séparé et juxtaposé ce qui en soi est l'unité pure. Cet état d'esprit en relation avec l'essence des choses particulières, état qui nous révèle des aperceptions complètes et réelles des Idées, est qualifié par Schopenhauer d'*intuition pure* ou *esthétique*. Elle est pure, parce que cette intuition est l'œuvre d'une intelligence pure, c'est-à-dire affranchie de la volonté ; elle est esthétique, parce que l'Idée en vertu de son caractère *unitas ante rem*, c'est-à-dire l'unité antérieure à la multiplicité des choses particulières et l'immobilité antérieure au flux incessant des phénomènes est, pour Schopenhauer, comme elle l'était pour presque tous les anciens, un type de la réalité plus parfait et par conséquent plus beau. Esthétique encore, parce que cet état d'esprit que remplit l'intuition pure, étant détaché de la volonté et de tout ce qui s'y rattache, se caractérise par un sentiment de félicité parfaite, nommé ici *le plaisir esthétique*. Mais pour écarter cette sorte de paradoxe psychologique qu'impliquent les termes de sentiment de félicité absolue du plaisir et de la jouissance esthétique, *complètement détaché et sans aucun rapport avec la vo-*

lonté, il nous faut préciser le vrai sens et en quelque sorte le contenu de cet état supérieur de l'âme, afin de voir que cet état représente quelque chose de radicalement distinct de ce que nous appelons d'habitude du nom de sentiment, et que la contradiction qui s'y trouve n'est que purement formelle et apparente, due à l'impossibilité où nous sommes de traduire les états de l'intelligence pure autrement qu'en termes d'intelligence individuelle. Telle est du reste, fatalement, la destinée de toute connaissance intuitive, affranchie du principe de raison et interprétée en termes de connaissance rationnelle. L'objet de nos réflexions, dans ce qui va suivre, va être par conséquent d'écarter cette contradiction, d'éclaircir et de développer l'ensemble de ce qui précède.

L'extériorité complète de l'intelligence par rapport à la volonté, est une condition *sine qua non* de l'intuition et par là du plaisir esthétique. Or, cette extériorité de l'intelligence représente un acte de la négation de la volonté ; par conséquent le plaisir esthétique, loin d'être quelque sentiment fondé sur la volonté, est au contraire la négation directe et le contraire absolu de tout sentiment en général, quelque fin et subtil qu'il soit. Par conséquent tout ce qu'on peut dire, pour l'instant, du point de vue où nous sommes arrivés, est que ce plaisir esthétique, cette félicité absolue, sont des états *sui generis* d'esprit qui n'ont rien de commun avec aucun sentiment, aucun plaisir, aucune joie

sentie ou simplement conçue par l'intelligence individuelle.

Pour projeter un rayon de lumière sur ce paradoxe qu'implique le plaisir esthétique, nous allons tout d'abord déduire certaines conséquences qu'implique la théorie de deux types de l'intelligence ou plus exactement, de deux modes de manifestation d'une seule intelligence.

Le seul fait de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite, considérées comme deux modes de connaissance absolument distinctes et hétérogènes de notre intelligence, implique deux conceptions absolument indépendantes de l'esthétique. La première, c'est la conception de l'intelligence individuelle, attachée à la volonté individuelle et soumise au principe de raison. Cette conception peut être appelée esthétique au sens courant et étymologique du mot, ou, si l'on veut, l'esthétique empirique. La seconde, c'est la conception de l'intelligence pure, transcendée de la volonté et de ses mesquins besoins, et placée en face de l'essence des choses, de l'Idée. Cette conception, peut être, par conséquent, désignée du nom de méta-esthétique, ou d'esthétique transcendante. L'esthétique empirique se fonde sur l'intuition empirique et comme telle, se réduit à la psychologie. Le plaisir esthétique est ici un sentiment qui a son corrélatif physiologique dans les modifications particulières de la volonté et dont l'intensité est proportionnelle à ces modifications. Cette esthétique comporte une gra-

dation des plaisirs esthétiques et par conséquent une hiérarchie du beau. Le beau et le laid sont définis à la suite du bon et du mauvais par « ce qui plaît ou répugne à la volonté ». Elle est, par conséquent, une esthétique pragmatique et utilitaire, née, comme l'intelligence dont elle est une manifestation, du simple besoin de la volonté à persister dans tel degré de son objectivation. En somme, c'est une esthétique du vulgaire, incapable de considérer les choses autrement que par rapport à sa volonté, c'est-à-dire à son petit personnage « d'une petitesse imperceptible » (*die kleine verschwindende Person*). Tandis que l'esthétique transcendante ou l'esthétique proprement dite se fonde sur l'intuition pure, état d'esprit qui n'a aucun rapport avec les affections de la volonté. Par conséquent le plaisir esthétique ainsi que le beau ne comporte ici aucune gradation, il est un, unique, toujours identique et sans contraste. Cette esthétique naît du superflu, de l'excédent du génie ; comme telle elle est un luxe, elle est dépourvue par définition de toute valeur pratique.

C'est donc exactement cet état d'esprit, cette intuition esthétique qu'il importe de décrire et de présenter avec autant de clarté qu'il est possible lorsqu'il s'agit de traduire en des termes d'intelligence individuelle une réalité qui la dépasse de tout côté.

Or, « lorsque s'élevant par la force de l'intelligence, on renonce à considérer les choses de la façon vulgaire ; lorsqu'on cesse de rechercher à la

lumière des différentes formes du principe de raison les seules relations des objets entre eux, relations qui se réduisent, en dernière analyse à la relation avec notre propre volonté, c'est-à-dire, lorsqu'on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à quoi bon des choses (das Wozu), mais purement et simplement leur nature (das Was) ; lorsqu'en outre on ne permet plus ni à la pensée abstraite, ni aux principes de la raison d'occuper la conscience, mais qu'au lieu de tout cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition ; lorsqu'on s'y abîme et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on se *perd* (*verliert*) dans cet objet, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire, du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul sans personne qui le perçoit, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même (der Anschauende von der Anschauung), et que l'un et l'autre se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive ; lorsqu'en fin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui est hors de lui, et le sujet de toute relation avec la volonté, alors ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle,

l'objectivité immédiate de la volonté à tel degré de son objectivation : par suite celui qui a saisi cette intuition n'est plus un individu, (der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum) car l'individu s'est anéanti dans cette intuition même, c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps » (1).

Dans une telle contemplation, la chose particulière est saisie *sub æternitatis specie*, et devient d'un même coup l'Idée de son espèce. L'intelligence individuelle, détachée de l'individu, devient une intelligence pure, œil éternel du monde.

Sous ce rapport Schopenhauer non seulement peut être mais il se compare lui-même à Spinoza. Les deux penseurs partant de deux points de vue absolument différents arrivent à arrêter leur pensée sur une même portion de la réalité. La connaissance esthétique, intuitive chez Schopenhauer, correspond d'une manière générale à ce que Spinoza appelait *cognitio tertii generis sive intuitiva*. Notre intelligence, selon ces deux philosophes, est éternelle dans la mesure où elle conçoit les choses hors du temps, c'est-à-dire au point de vue de l'éternité (2). Elle saisit l'essence des choses d'une façon absolument adéquate et nécessairement vraie (3). De ce genre de connaissance naît, selon Spinoza, le repos de l'âme, le plus grand qui puisse exister, c'est-à-dire, la plus grande joie possible. Cette joie est accom-

1. *Die W. als W. und V.*, livre III, § 34, p. 244.

2. *Ethique*, V, th. 31, sch.

3. *Ibid.*, II, th. 41, démonstration; *ibid.*, th. 40; scholie 2.

pagnée de l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'infinité, de l'éternité et de l'unité de la substance universelle, et de l'idée de nous-mêmes comme des modes éternels de l'essence divine (1). Elle engendre en nous l'amour intellectuel de Dieu (2) et nous amène à la perfection de plus en plus haute, à la vertu, à la béatitude (3). La joie qui accompagne l'acte de l'intuition esthétique, implique chez Schopenhauer, la conscience de la totalité du monde comme représentation, vue dans son essence éternelle, dans l'Idée, et la conscience de nous-mêmes comme pure et éternelle intelligence (4).

L'Intelligence pure et l'objet pur ou l'Idée sont des éléments constitutifs de l'intuition esthétique et tombent dans un seul état de conscience ; ils s'y confondent et ne font qu'un, et c'est à peine si on pourrait parler de dualité du sujet et de l'objet, de l'intelligence pure et de l'Idée (5). On pourrait plutôt dire du sujet qui s'absorbe dans l'objet, qu'il devient cet objet même, avec conscience de son infinité et de son éternité. Car en effet, le sujet et l'objet considérés en soi ne sont que la volonté universelle qui se connaît elle-même. L'intuition esthétique se ra-

1. *Ethique*, V, th. 32, démonstration.

2. *Ibid.*, V, th. 32, coroll. ; v. aussi th. 33, démonstration, sch.

3. *Ibid.*, V th. 42, démonstration.

4. I vol., *Die W. als W. und V.*, livre I, § 34, p. 246.

5. « Als Wille, ausser der Vorstellung und allen ihren Formen, ist er einer und derselbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewusst wird : jene beiden sind daher

mène donc, en dernière analyse, à un acte de dédoublement de la volonté universelle, ou plutôt à un acte de réfléchissement de la volonté elle-même sur soi-même. On pourrait s'exprimer encore en termes plus précis et dire que l'intuition représente un acte d'une vision unique, momentanée et tout à fait exceptionnelle par laquelle nous arrivons comme par un effet de la grâce à saisir ce réfléchissement de la volonté universelle. Ainsi la volonté en tant qu'elle se réfléchit, se pose à la fois comme objet et comme sujet. Cet objet représente l'objectivité immédiate et absolument adéquate de la volonté ou l'Idée; le sujet est l'intelligence pure, l'œil éternel du monde.

Alors, ce n'est donc que du point de vue qui ramène l'intuition esthétique à une vision momentanée de réfléchissement éternel de la volonté universelle et qui par là nie la pluralité phénoménale, qu'on peut se mettre librement en face des questions que soulève l'analyse de l'intuition esthétique. Le problème de la félicité, de la joie, du plaisir, de la jouissance esthétique ou de quelque nom qu'on appelle cet état

an sich nicht unterschieden : denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt, und nur als die Art und Weise wie ihm diese Erkenntnis wird, d. h. nur in der Erscheinung, ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit. » *Ibid.*, § 34, p. 246 ; voir aussi HUGO GAUDIG, *Die Grundprinzipien der Aesthetik Schopenhauers*, p. 31. Halle a. S., 1883. Dissert. FRITZ MOESCHLER, *Platons Erosliebe und Schopenhauers Willens Philosophie*, p. 35 et suiv., Weida i Th., 1907. Dissert.

d'esprit qui caractérise l'acte de l'intuition, se pose du point de vue où nous sommes expressément arrivés, de la façon suivante: *Quel est donc le sentiment que la volonté absolue simple, une, identique puisse éprouver en se réfléchissant elle-même ?* La réponse paraît être moins difficile qu'elle n'est en réalité. Au premier abord, on serait tenté de répondre négativement: la volonté en se pensant elle-même n'éprouve aucun sentiment. Cette réponse tient de l'intelligence individuelle et est comme telle absolument juste. Car l'expérience individuelle nous apprend que la diversité [est condition *sine qua non* de la perception, de l'affection, de tout état de conscience, en un mot de la conscience elle-même. Mais, si au lieu de rechercher quel est le sentiment que la volonté éprouve en se pensant elle-même, nous nous demandons plutôt, comment, par exemple, savons-nous que la volonté est *une* ; l'éclaircissement de ce dernier point nous permettra de projeter quelque lumière sur le premier; puisqu'il est hors de doute que la félicité absolue de l'intelligence éternelle est aux sentiments de la conscience individuelle ce que l'unité de la volonté absolue est à la multiplicité des choses particulières. Or, la volonté n'est réellement *une* que parce qu'elle n'affecte pas l'apparence du phénomène. Cette unité de la volonté se détermine comme nous l'avons vu, par opposition au phénomène, et comme telle, elle est une notion négative. Il y aurait même lieu de se demander où notre intelligence a puisé cette notion de l'unité pour

l'attribuer à la volonté, puisque la multiplicité est la condition même de son existence. Si l'on se tient strictement à la logique idéaliste, on ne pourrait dire quoi que ce soit sur la volonté en soi. Mais puisque la détermination négative de ses attributs est déjà faite par Schopenhauer, nous sommes en droit d'agir de même en ce qui concerne le sentiment de plaisir esthétique que comporte l'intuition esthétique ; et celle-ci n'est, au fond, que la volonté qui se contemple elle-même. C'est ainsi que nous sommes arrivés à attribuer à la volonté universelle se pensant elle-même un sentiment *toto genere* différent de tous les sentiments dont nous avons ou simplement dont nous pouvons avoir conscience. Pour nous servir de cette belle comparaison de Spinoza, il s'agit d'un sentiment qui diffère autant du nôtre que le chien, constellation céleste diffère du chien, animal aboyant. Par là Spinoza accentue la différence entre l'intelligence et la volonté divine et entre l'intelligence et la volonté humaine (1). C'est donc ce sentiment d'ordre supérieur que Schopenhauer désigne du nom de plaisir esthétique, de félicité ou de repos absolu.

Replaçons-nous maintenant du point de vue de l'intelligence, point de vue idéaliste et seul légitime d'où le philosophe lui-même considère les choses. L'intuition esthétique s'y présente comme un état unique d'esprit, constitué par deux éléments : l'intelligence pure, éternelle, et l'Idée éternelle. Ces

1. *Ethique*, I, th. 17, sch.

deux éléments ne sont, comme nous venons de le voir, que la volonté qui se pense elle-même. Mais le point de vue auquel nous sommes placés ici doit ignorer ce dernier fait. Alors l'intuition esthétique n'est que la représentation de l'Idée par l'intelligence pure ; car dans l'intuition esthétique « la chose particulière devient d'un seul coup l'Idée de son espèce, l'individu devient le sujet connaissant pur ». (1) L'intelligence pure dans l'acte de la contemplation devient le support et la condition de l'ensemble des choses, prises dans leur unité et leur identité avec l'Idée. Pour l'individu qui s'élève jusqu'à l'intuition esthétique et devient intelligence pure « le monde considéré comme représentation demeure seul, le monde comme volonté s'est évanoui ». (2) Sur ce point Schopenhauer dit encore : « Absorbons-nous et plongeons-nous dans la contemplation de la nature, si profondément que nous n'existions plus qu'à titre de pur sujet connaissant : nous sentirons immédiatement par là même que nous sommes en cette qualité la condition, pour ainsi dire le support du monde et de toute existence objective, car l'existence objective ne se présente désormais qu'à titre de corrélatif de notre propre existence. Nous tirons ainsi toute la nature à nous, si bien qu'elle ne nous semble être qu'un accident de notre substance. » (3)

1. I vol. *Die W. als W. und V.* livre III, § 34, p. 244.

2. *Ibid.*, § 38, p. 268.

3. *Ibid.*, § 34, p. 247.

Le plaisir esthétique est ici, dans le plein acte de l'intuition, un fait unique, quelque chose en soi, un, identique et éternel, comme l'Idée et l'intelligence pure elles-mêmes. « L'Idée reste donc immuable et identique, et par suite le plaisir esthétique, das *ästhetische Wohlgefallen*, reste essentiellement un et identique, soit qu'on le provoque par une œuvre d'art, soit qu'on l'éprouve directement dans la contemplation de la nature et de la vie. » (1) Aucun état d'âme individuel ne peut se comparer avec cet état suprême de l'âme universelle. Par conséquent toute traduction en termes d'intelligence individuelle est condamnée d'avance à passer à côté de cet état intime qui constitue l'intuition esthétique.

Il ne nous reste donc pour définir cet état d'intuition esthétique qu'une méthode négative qui consiste à opposer cet état à ceux de l'intelligence individuelle. Ainsi le plaisir esthétique, le sentiment du beau, en un mot le contenu intégral de l'intuition esthétique, serait tout ce qui ne pourrait trouver son équivalent dans l'âme individuelle. Telle serait donc l'intuition esthétique en elle-même. Nous ne prétendons pas l'avoir analysée, car ce qui est placé hors de l'intelligence individuelle est, par sa nature même, réfractaire à toute analyse. Mais, tout au contraire, notre effort a été dirigé pour présenter l'intuition esthétique en tant qu'acte plein, comme un état qui

1. *Ibid.*, § 37, p. 263.

nous dépasse de tout côté et dont nous ne pouvons rien avancer sans nous contredire.

En situant ainsi l'intuition esthétique en dehors de l'intelligence individuelle, nous posons du même coup une foule de problèmes. On peut se demander et non sans raison, de quelle manière Schopenhauer arrive à analyser le contenu intérieur de l'intuition esthétique et à poser l'intelligence pure et l'Idée comme des éléments constitutifs de cette intuition, alors que cette intuition et ces éléments sont des faits supraphénoménaux et comme tels complètement étrangers à nous ? Comment, en outre, peut-il parler de ces éléments, comme des choses palpables, susceptibles d'être vues et senties ? Quel sens enfin peut-on attribuer au contenu intime de cet état, c'est-à-dire au plaisir esthétique ?

Pour Schopenhauer « les Idées sont par essence intuitives (Ideen sind wesentlich anschaulich) (1) et on n'exprime par des mots que des concepts abstraits sans aucun rapport avec l'intuition. Tous ces concepts avec lesquels nous dissertons sur l'intuition, ne sont que de pures métaphores dont il ne faut pas être dupe. Schopenhauer ne prétend pas construire au moyen de concepts abstraits, secs et rigides, habilement combinés, la réalité vivante de l'intuition. S'il s'aventure parfois dans cette voie c'est qu'il espère, par le jeu des images, par la variété des symboles plus souples

1. *Ibid.*, § 51, p. 321.

et plus flexibles, par la richesse et l'abondance des métaphores, éveiller notre imagination, amener l'esprit à saisir l'intuition, ou en tout cas nous en donner le pressentiment et exprimer en quelque sorte le souvenir d'une réalité abstraitement inconcevable. C'est dans le but d'orienter l'imagination vers l'intuition, qu'il demande aux philosophes et aux poètes de grouper les concepts, de sorte qu'ils s'interpénètrent, se mêlent, et qu'aucun d'eux ne reste fixé et isolé dans sa généralité et son abstraction. C'est une image intuitive (ein anschaulicher Repräsentant) que l'imagination substituera à ces concepts et, d'autant plus facilement que les concepts sont mieux serrés et combinés (1). « De même que le chimiste en combinant des liquides entièrement clairs et transparents obtient un précipité

1. *Ibid.*, § 51, p. 322. Il faut remarquer que Schopenhauer se sert ici des exemples du concept et de l'intuition empirique pour nous représenter l'impossibilité où nous sommes de traduire l'intuition esthétique en termes abstraits. Cet endroit a parfois prêté à des malentendus chez les commentateurs de son système. Ainsi, par exemple, M. SIELLIÈRE, dans son ouvrage d'ailleurs très intéressant : *Schopenhauer*, p. 186, remarque que le mot « intuition est un des termes le moins nettement définis de son vocabulaire philosophique » et que Schopenhauer ne distingue pas nettement entre trois espèces d'intuition : l'intuition empirique, *a priori* et esthétique.

SOMMERLAD, *Darstellung und Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers*. Gieszen, 1895, paraît commettre une confusion entre l'intuition empirique et l'intuition esthétique en disant « ... sind die Ideen anschaulich, dann fallen sie... unter den Satz vom Grunde und somit nach seiner Theorie in eine Beziehung zum Willen », p. 31. Peut-on encore, après nous avoir lu, faire un reproche aussi peu justifié à Schopenhauer ?

solide (feste Niederschläge erhält), de même le poète tire de la généralité abstraite et transparente des concepts, par la manière dont il les unit, le concret, l'individuel, la représentation intuitive ».

D'autre part l'acte de la contemplation esthétique comporte, semble-t-il, un certain progrès, une durée, une tension de plus en plus croissante de la conscience. Il marque le passage de l'intelligence individuelle à l'intelligence universelle, il commence par l'une et finit par l'autre. Au moment où l'intelligence se détache de l'individualité, elle devient la conscience universelle : l'acte de la contemplation s'y trouve dans son achèvement complet. A ce degré, aux yeux de l'intelligence individuelle, elle équivaut à un état d'extase, de vertige, de transe mystique ; à l'abîme où règne « la béatitude », « la félicité », le néant, le silence éternels. Tous ces mots ne désignent-ils encore que des états de l'âme individuelle, des états proches en quelque sorte de l'acte achevé de l'intuition, des états dont notre âme garde le souvenir.

En effet, si l'acte de la contemplation ne représente une sorte de développement, de durée, de maturation, de progrès qui laisse en quelque sorte un trajet dans la conscience individuelle mais, au contraire, s'il n'est qu'une immersion instantanée de la conscience, un moment de vertige, une interruption soudaine du cours de nos représentations, il ne serait alors qu'un état d'inconscience brusque dont nous ne pourrions avoir aucun souvenir.

Nous allons maintenant montrer par de brèves considérations sur le sentiment du beau et du sublime que l'acte de la contemplation comporte réellement une certaine durée aux degrés les plus élevés de la conscience individuelle. De ces degrés seuls nous pouvons avoir un souvenir qui nous permette de discuter, par analogie, sur l'état au-delà de notre conscience, sur le plein acte de l'intuition.

§ 5. — DU BEAU ET DU SUBLIME

Nous n'étudierons ici que ce que ressent l'homme au contact du beau et du sublime, sans nous préoccuper si ce contact s'opère par la contemplation directe de la nature et de la vie, ou bien si l'on n'y atteint que par l'intermédiaire de l'art. Ce qui nous importe surtout, c'est la question de savoir si ces sentiments marquent un progrès croissant, et dans quelle mesure ils appartiennent à l'intelligence individuelle en tant qu'individuelle, et jusqu'à quel point ils confinent au vertige complet de l'intuition. En un mot, c'est l'essence intérieure de ces sentiments, en tant qu'elle se passe dans la conscience individuelle, qui nous importe ici.

Parmi la multiplicité des choses sur lesquelles notre volonté dirige le regard de l'intelligence, certains objets attirent spontanément la contemplation en éveillant d'emblée le regard désintéressé de l'intelligence. D'autres, au contraire, contraignent d'abord l'esprit à surmonter une résistance. Cette

facilité des uns et cette résistance des autres à l'égard de la contemplation se fonde directement sur la doctrine des Idées et provient de ce que tous les objets n'expriment pas dans la même mesure et dans la même perfection l'Idée de leur espèce.

Seule l'Idée est parfaitement belle, les choses particulières ne le sont que dans la mesure où elles expriment plus ou moins adéquatement leur Idée. Par conséquent plus une chose est caractéristique de son espèce, plus elle exprime l'Idée, plus elle est belle, et réciproquement moins une chose représente son espèce, moins elle exprime l'Idée, moins elle est belle, attendu que l'espèce est, comme nous l'avons déjà dit, la vue extérieure de l'Idée, c'est-à-dire l'Idée objectivée, regardée du dehors. Dans le premier cas on dit que la chose comporte plus de caractères spécifiques que de caractères individuels, dans le second, les caractères individuels l'emportent sur ceux de l'espèce. Il s'ensuit que la beauté de la chose est en proportion directe avec son caractère spécifique, et inverse avec son caractère individuel : en somme, toute chose est belle selon qu'elle exprime plus ou moins adéquatement son Idée. Or, comme l'Idée est une objectivation parfaite et adéquate de la volonté, il en résulte aussi que toute chose est belle selon qu'elle exprime plus ou moins adéquatement la volonté. Aussi la beauté parfaite, dans son sens objectif, ne serait-elle autre chose que « l'objectivation adéquate de la volonté au moyen d'un phénomène purement spatial » (die adæquate Objek-

tivation des Willens durch ein bloß räumische Erscheinung ist Schöenheit, im objektiven Sinn), ou la « représentation exacte de la volonté en général au moyen d'un phénomène purement spatial » (1). Mais il faut ajouter ici qu'un objet est d'autant plus beau que son Idée représente un degré plus haut de l'objectivation de la volonté. Voilà pourquoi la beauté humaine dépasse toute autre beauté, voilà aussi pourquoi l'essence de l'homme est le but le plus élevé de l'art (2). « Il n'y a, en effet, aucun objet qui nous élève plus vite à la contemplation purement esthétique que la beauté du visage et de la forme humaine; à leur aspect, il nous suffit d'un instant pour être saisi d'une volupté ineffable, pour être ravis au-dessus de nous-mêmes et de tout ce qui nous afflige; par suite, si cette extase est possible, c'est uniquement parce que la représentation la plus nette et la plus pure que nous puissions avoir de la volonté est en même temps la voie la plus facile et la plus courte qui nous puisse conduire à l'état de pure connaissance » (3).

Tel serait le beau regardé objectivement. Considéré de ce point-ci, il dépend exclusivement de l'objet lui-même, et paraît être quelque chose en soi, un prédicat de l'objet. En somme, l'objet serait plus ou moins beau, selon qu'il provoquerait plus ou moins la contemplation pure. Cette dernière ne serait pos-

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre 3. § 45, p. 298.

2. *Ibid.*, § 41, p. 282.

3. *Ibid.*, § 45, p. 295.

sible que si l'objet, grâce à l'arrangement clair, précis et significatif de ses parties, exprime avec pureté l'Idée du genre, réunit en lui toute la série des propriétés possibles de l'espèce, et par suite manifeste l'Idée d'une façon parfaite (1).

Le côté subjectif du beau, c'est la part de l'intelligence dans la reconnaissance et par suite dans la contemplation du beau. Comme tel, il se rapporte à ce que nous éprouvons au contact de l'objet contemplé ; bref il s'agira ici du plaisir esthétique.

Ce côté subjectif du beau comprend deux moments distincts correspondant à deux problèmes différents. Tout d'abord on peut se demander comment nous reconnaissons un objet beau parmi une foule d'objets manqués ? Sur quoi se fonde le jugement du *plus ou moins beau* ? Quel modèle parfait avons-nous en vue ? La réponse de Schopenhauer sur ce point est très claire et définitive : « Nous ne pouvons acquérir purement *a posteriori*, par la seule expérience, aucune connaissance de la beauté ; cette connaissance nous vient toujours au moins en partie *a priori*, bien qu'elle soit d'un tout autre genre que les expressions du principe de raison qui nous sont également connues *a priori*. » (2) L'*a priori* proprement dit ne rend possible que la forme du phénomène, tandis que cet autre genre d'*a priori* qui rend possible le beau se rapporte au contenu intime, à l'essence du phénomène, c'est-à-dire à l'Idée. Ils dif-

1. *Ibid.*, § 45, p. 296.

2. *Ibid.*, § 45, p. 296.

fèrent donc l'un de l'autre comme l'objet particulier diffère de son Idée, la forme de l'essence. Il y a donc en nous un *a priori sui generis* qui nous rend le beau non seulement accessible, mais nous permet de reconnaître dans quelle mesure, pour chacun de nous, l'objectivation de l'Idée est en défaut.

Le second moment de l'acte de la contemplation porte sur la question de savoir ce qui se passe en nous après avoir ainsi reconnu le beau et avoir été en contact avec lui ; quel est, autrement dit, le sentiment esthétique que nous procure la contemplation du beau ? Nous avons déjà dit, à propos de l'analyse des éléments constitutifs de la contemplation, qu'on ne saurait avancer grand'chose sur cet état sans courir le risque de contradiction : cet état se place au contact même du beau au-delà de notre individualité et de l'intelligence elle-même en tant qu'individuelle. C'est un état pour tout dire transindividuel, dont aucun mot ne saurait atteindre le contenu intime ; c'est un état qui constitue la connaissance de l'Idée ; « c'est la contemplation pure, c'est le ravissement dans l'intuition (*Aufgehen in der Anschauung*), c'est l'oubli de toute individualité, c'est la suppression de cette connaissance qui obéit au principe de raison et qui ne conçoit que des relations, c'est le moment où une seule et identique transformation fait de la chose particulière contemplée l'Idée de son espèce, de l'individu connaissant le pur sujet d'une connaissance affranchie de la volonté ; désormais sujet et objet échappent, en

vertu de leur nouvelle qualité, au tourbillon du temps et des autres relations. Dans de telles conditions il est indifférent d'être dans un cachot ou dans un palais pour contempler le coucher du soleil » (1). En somme le propre du beau est de nous transporter brusquement au-delà de nous-mêmes, et, nous libérant du joug du vouloir, de nous arracher à cette connaissance asservie aux besoins de la vie.

Il est donc manifeste que le beau et par suite le plaisir esthétique échappent complètement à une intelligence individuelle. Nous sommes maintenant arrivés au point où il nous faut élucider définitivement pourquoi Schopenhauer désigne cet état de contemplation comme comportant un plaisir *sui generis*, supérieur par sa nature à tous les plaisirs dont l'intelligence attachée au vouloir soit capable. Ni la psychologie ni la métaphysique du beau ne nous l'expliqueront. Ce sont les principes d'une toute autre doctrine qui répondront à cette question. Si

1. *Ibid.*, § 38, p. 266. Il est à remarquer que cette description schopenhaurienne de l'intuition esthétique se trouve confirmée par un philosophe contemporain, fondateur du pancalisme moderne. M. F. M. BALDWIN, voit dans l'intuition esthétique « une immédiateté psychique supérieure, où tous les dualismes que comporte la vie mentale au stade où elle est parvenue, peuvent à l'occasion se fondre dans une valeur contemplative immédiate de présence réelle ; les dualismes « du théorique et du pratique, » « de l'esprit et du corps », « de l'interne et de l'externe », « de la liberté et de la nécessité », se fondent tous dans l'esthétique et y disparaissent. » Ce passage est tiré de la *Psychological Review*, mai 1904, p. 219, et cité par le philosophe lui-même dans sa *Théorie génétique de la réalité (Le Pancalisme)*, p. XII. Traduction française.

l'on veut donc comprendre pourquoi l'état de la contemplation pure se caractérise par un état de plaisir, de béatitude, de bonheur, etc., il n'y a qu'à consulter la doctrine pessimiste. C'est ici que nous verrons que « tant que notre conscience est remplie par la volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir, aux expériences et aux craintes continues, ... tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Poursuivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est en réalité tout un : l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or sans repos véritable le bonheur est impossible. Ainsi le sujet du vouloir ressemble à Ixion attaché à une roue qui ne cesse de tourner, aux Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, à Tantale éternellement altéré »(1).

Il est donc évident que l'intuition esthétique, étant par définition au-delà du vouloir, par suite du désir et par suite de la souffrance ou de la joie, ne peut être autre chose qu'un état d'équilibre, de repos ou d'harmonie parfaite entre l'intelligence pure et l'Idée, ou, si l'on veut, entre la volonté voulante et la volonté connaissante, considérées en dehors du principe de raison. D'ailleurs, l'acte de la contemplation, abolissant la diversité,

1. *Ibid.*, § 38, p. 265.

assure cet équilibre. Le bonheur suprême étant donc l'équilibre, l'harmonie, le repos parfaits ou pour tout dire le néant, et l'intuition esthétique réalisant entièrement ce néant, peut-on se demander désormais pourquoi le bonheur est placé dans l'intuition ? (1)

1. Le passage suivant tiré des Parerga II. Chap. XIX. *Zur Metaphysik des Schönen und Aesthetik*, § 205 p. 339-440, va, en la résumant, confirmer notre interprétation du plaisir esthétique : « Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen læsst sich sehr einfach so ausdrücken : wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen ?

Jeder nämlich fühlt, dasz Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältnisz zu unserm Willen, oder, wie man es gern ausdrückt, zu unsern Zwecken, entspringen kann ; so dasz eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch zu seyn scheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als solches unser Wohlgefallen, unsre Freude, ohne dasz es irgend eine Beziehung auf unsre persönlichen Zwecke, also unsern Willen, hatte.

Meine Lösung ist gewesen, dasz wir im Schönen allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Platons Ideen derselben, auffassen, und dasz diese Auffassung zu ihrer Bedingung ihr wesentliches Korrelat das *willensreine Subjekt des Erkennens*, d. h. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke, habe. Dadurch verschwindet, beim Eintritt einer æsthetischen Auffassung, der Wille ganz aus dem Bewusstseyn. Er allein ist die Quelle aller unserer Betrübnisse und Leiden. Dies ist der Ursprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffassung des Schönen begleitet. Sie beruht also auf der wegnahme der ganzen Möglichkeit der Leidens. Wollte man etwan einwenden, dasz dann auch die Möglichkeit der Freude auf gehoben wære ; so ist man zu erinnern dasz, wie ich öfter dargethan habe, das Glück, die Befriedigung, *negativer* Natur, nämlich blosz das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Positive ist. Daher bleibt beim Verschwinden alles Wollens aus dem Bewusstseyn, doch der Zustand

L'intuition esthétique est, il est vrai, un état, en somme, analogue à l'aboutissement final de la philosophie schopenhauerienne, c'est-à-dire, au Nirvâna, au néant relatif. Elle peut être considérée comme une anticipation du terme ultime du processus de la volonté universelle, comme une sorte de réalisation ou plutôt de vision momentanée de cet état. Mais pourtant la différence entre ces deux états est assez considérable. L'intuition esthétique est un état de l'intelligence pure où la volonté observe le silence absolu, bref, c'est un état conscient. Le nirvâna au contraire est un état de la volonté absolue où l'intelligence est complètement disparue, et par conséquent un état absolument inconscient.

Tel est donc le beau considéré de son côté purement subjectif, c'est-à-dire dans son effet sur l'intelligence individuelle. Il se caractérise par le passage brusque de la multiplicité à l'unité, de l'intelligence individuelle à l'intelligence pure universelle. Il ne comporte aucune durée, aucun progrès dans la conscience individuelle. Il est, en somme, un remplacement instantané et momentané de l'intelligence asservie aux besoins de la vie à son état radicalement pur, libre et désintéressé (1).

der Freude, d. h. der Abwesenheit alles Schmerzes, und hier sogar der Abwesenheit der Möglichkeit desselben, bestehn, indem des Individuum, in ein rein erkennendes und nicht mehr wollendes Subjekt verwandelt sich seiner und seiner Thätigkeit, eben als eines solchen, doch bewusst bleibt. »

1. M. RZEWSKI dans son ouvrage : *L'optimisme de Schopenhauer*,

Nous allons maintenant considérer le *sublime*, ce degré naturel du beau, afin de voir de quelle façon s'opère le passage de l'intelligence individuelle à l'intelligence pure universelle. Va-t-il comporter peut-être quelque durée, quelque progrès dans la conscience individuelle, et va-t-il enfin comprendre la possibilité du souvenir? Ce dernier fait seul nous permettrait de justifier l'emploi des termes dont nous nous sommes servis au cours de cette étude, et par lesquels nous prétendions atteindre l'acte de

p. 37, voit, dans le plaisir esthétique que procure la contemplation pure, une contradiction directe du « pessimisme absolu » de Schopenhauer. Cette objection part de ce fait, que le mal dans la philosophie schopenhauerienne est considéré comme un élément positif et constitutif de la volonté même. Par conséquent les Idées en tant qu'objectivation adéquate de celle-ci sont aussi le mal. Or la question se pose de savoir comment la contemplation des Idées mauvaises, peut agir sur notre âme « comme un principe bienfaisant et rénovateur », comment le plaisir esthétique est possible. M. Rzewuski considère cette objection comme si grave « que tous les sophismes et tous les paradoxes ne parviendront pas à l'abolir ». Il n'est pourtant pas difficile de voir qu'il s'agit ici d'une illusion verbale, due à ce que le sens du mot de « plaisir esthétique » est pris trop à la lettre. D'autre part, M. Rzewuski voit lui-même que le pessimisme de Schopenhauer n'est pas un pessimisme qui considère l'être en soi comme essentiellement mauvais, car où trouverait-on la place pour l'optimisme? Au sein de l'unité et de la fixité radicale de la volonté en soi il n'y a pas de place pour le mal : la volonté sans intelligence se réduit au néant. Le mal naît de l'objectivation de la volonté ; l'intelligence en est la condition formelle. Par conséquent le pessimisme de Schopenhauer n'est pas un pessimisme absolu et transcendant, qui ferait du mal un prédicat de l'être en soi, mais au contraire un pessimisme relatif et phénoménal qui donne la possibilité à un optimisme. L'objection de M. Rzewuski semble donc relever d'une illusion verbale.

la contemplation pure, l'état au-delà de l'intelligence conceptuelle.

Comme nous venons de le voir, l'acte de la contemplation pure se produit surtout lorsque les objets s'y prêtent, c'est-à-dire lorsque grâce à leur forme harmonieuse et précise, nous reconnaissons aisément les images de leurs Idées. Si au contraire, comme en ce qui concerne le sublime, les objets offrent à l'égard de la contemplation pure une certaine résistance provenant de ce que l'Idée que ces objets expriment est trop altérée et masquée par le principe d'individuation, et que le caractère individuel de l'objet l'emporte de beaucoup sur le caractère spécifique, alors la connaissance pure de l'Idée et par suite l'acte de la contemplation pure demandent d'abord à l'esprit un certain effort pour dégager l'Idée du caractère individuel. C'est donc un travail, une dépense de la volonté, de la force connaissante, qui s'opère au sein de l'intelligence individuelle avant d'arriver au repos, à l'équilibre parfaits de la contemplation. Mais cette résistance de certains objets à l'égard de la contemplation, considérée cette fois du point de vue du primat de la volonté, prend un aspect spécial, et tient, semble-t-il, à ce que la diversité conditionne l'action de la volonté. Notre intelligence en tant qu'instrument destiné au service d'une volonté individuelle se trouve créatrice du divers et aide de l'action volontaire. S'il nous était possible de supposer que tout objet représente l'image parfaite de son Idée, alors

les objets comme tels seraient absolument identiques, et par suite d'une valeur égale à l'égard de la volonté. Dans de telles conditions, le progrès de l'action, même dans le cas où il serait possible, procéderait de l'identique à l'identique, la marche de la pensée du même au même, et tout reviendrait nécessairement au même. La différence entre le passé, le présent et l'avenir s'effacerait par là même et nous resterions dans un *nunc stans* sans bouger de la place. Mais que l'on admette même la possibilité d'une pareille répétition, où donc irait-on chercher les raisons de l'action? Trouverait-on même un fou qui se complairait à glisser du même au même, de sortir d'un état donné pour rentrer dans l'état identique? Il est d'une évidence frappante que le divers n'est pas seulement la condition *sine qua non* de l'intelligence, mais aussi de l'action et par suite de la vie. Il est une œuvre de l'intelligence, postulée par la volonté, par la nécessité de l'action, de la vie.

Par conséquent un objet qui diffère d'un autre constitue un problème pour la volonté. Elle en examinera soit sa valeur pratique et en tirera quelque profit, soit sa nocivité et en fuira le danger, ou bien elle le jugera étranger à ses intérêts, et s'éclipsera devant lui, comme le cas se produit en ce qui concerne le beau. D'une manière générale, la volonté s'attache à un objet, en proportion du caractère individuel de cet objet.

Ainsi la résistance de l'objet à l'égard de la con-

templation pure, c'est-à-dire à l'égard du regard absolument désintéressé de l'intelligence, se traduirait, du point de vue où nous sommes, par une sorte de lutte entre la volonté et l'intelligence, deux tendances à fins disparates : la première exige le divers et conduit à l'action ; l'autre l'identique et mène au repos ; l'une exige la vie, l'autre préfère, semble-t-il, la mort. Ou en tout cas cette résistance plus ou moins grande de certains objets à l'égard de la contemplation, et l'obéissance en quelque sorte spontanée des autres, pourrait se traduire par une sorte de faux équilibre de ces deux facultés : en présence de certains objets elles montrent manifestement que l'intelligence est un mauvais compagnon de la volonté : Au simple contact du beau, elle lui enlève le divers et la nie dans ce qu'elle est individuelle. Et cela sans doute, parce que la volonté comme effrayée de l'inutilité du beau paraît se retirer d'elle-même. Quel intérêt pratique, en effet, pourrait-elle recueillir de la contemplation de la lune, du ciel étoilé, du coucher du soleil, de l'arc-en-ciel, d'un tableau, etc. ? Au contact du sublime, comme nous allons le voir tout de suite, avant de triompher de la volonté, c'est-à-dire avant de ramener le divers à l'identique, l'intelligence engage une sorte de lutte avec la volonté. La question va se poser de savoir si c'est sur l'acte de la contemplation, conquis par un effort libre et conscient de l'intelligence, effort qui nous mettrait au-dessus de la volonté et ses rapports qui la relie avec l'objet con-

templé, que se fonde la distinction subjective entre le beau et le sublime. Dans l'objet ils ne se distinguent point l'un de l'autre, car dans le premier cas comme dans le second, l'objet de la contemplation esthétique n'est point la chose particulière, mais l'Idée qui tend à se manifester en elle. Le sublime se réduit donc à une simple modification du côté subjectif du beau. La distinction objective entre le beau et le sublime se fonde, comme nous l'avons déjà fait voir, sur la question de savoir dans quelle mesure un objet exprime l'Idée de son espèce. Par le beau nous sommes transportés sans aucun effort et presque inconsciemment au-delà de nous-mêmes en tant qu'individus, tandis que par le sublime, nous ne le sommes qu'après un certain effort, un certain travail, où l'intelligence en quelque sorte oscille entre l'identique et le divers, l'un et le multiple, la chose particulière et l'Idée, selon que la volonté presse la balance de son côté.

Pour éclaircir davantage cette théorie empruntons trois exemples à Schopenhauer. Ils nous montreront non seulement le merveilleux artiste-écrivain qu'était notre philosophe, mais encore et surtout ces différents degrés dont le sentiment du sublime est susceptible. Par là nous verrons nettement que ces degrés plus ou moins proches de l'acte pur de la contemplation nous permettent de nous figurer plus ou moins approximativement le vertige de l'acte pur lui-même.

« Transportons-nous dans une contrée solitaire ;

l'horizon est illimité, le ciel sans nuages ; des arbres et des plantes dans une atmosphère parfaitement immobile ; point d'animaux, point d'hommes, point d'eaux courantes ; partout le plus profond silence ; un pareil site semble nous inviter au recueillement, à la contemplation, tout affranchie de la volonté et de ses exigences : c'est précisément cela qui donne à un pareil paysage, simplement désert et recueilli, une teinte de sublime. En effet, comme il n'offre aucun objet favorable ou défavorable à la volonté sans cesse en quête d'efforts et de succès, l'état de la contemplation pure demeure seul possible, et celui qui n'est point capable de s'y élever demeure, à sa grande honte, livré au désœuvrement d'une volonté inoccupée, au tourment de l'ennui. En présence d'un pareil site, nous donnons la mesure à notre valeur intellectuelle ; c'est une excellente pierre de touche, que notre plus ou moins grande aptitude à supporter ou à aimer la solitude. Le site que nous venons de décrire nous a donné un sentiment du sublime, bien qu'à son plus faible degré ; car ici à l'état de connaissance pure, toute pleine de sérénité et d'indépendance, se mêle par contraste un souvenir de cette volonté dépendante et misérable, en quête de mouvement. »

« Figurons-nous maintenant une telle contrée dépouillée de ses plantes elles-mêmes ; il n'y a plus que des rochers dénudés : notre volonté se trouve aussitôt inquiétée par l'absence de toute nature organique nécessaire à notre subsistance ; le désert

prendra un aspect effrayant ; notre disposition deviendra plus tragique : nous ne pourrons nous élever à l'état de pure connaissance, à moins de nous abstraire franchement des intérêts de la volonté ; et tout le temps que nous persisterons dans cet état, le sentiment du sublime dominera nettement en nous. »

Voici un nouvel aspect de la nature qui va nous donner un sentiment du sublime à un degré encore supérieur. « La nature est en plein orage, en pleine tourmente ; un demi-jour filtre à travers des nuages noirs et menaçants ; des rochers immenses et dénudés surplombent ; ils nous enferment et forment notre horizon ; l'eau furieuse bouillonne ; le désert est partout, et l'on entend la plainte du vent qui lutte à travers les gorges. Il y a là une intuition qui nous révèle aussitôt notre dépendance, notre lutte avec la nature ennemie, l'écrasement de notre volonté, mais tant que l'angoisse personnelle ne prend point le dessus, tant que persiste la contemplation esthétique, c'est le sujet connaissant pur qui promène son regard sur la colère de la nature et sur l'image de la volonté vaincue ; impassible et indifférent (unconcerned), il n'est occupé qu'à reconnaître les Idées dans les objets mêmes qui menacent et terrifient la volonté. C'est précisément ce contraste qui donne lieu au sentiment du sublime ». (1)

Tel serait en somme le sublime considéré du côté

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, livre 3, § 39, p. 274-5.

psychologique, qui seul nous intéressait ici. Il est évident que ce sentiment comporte un progrès, une durée dans la conscience individuelle et marque en quelque sorte autant de degrés distincts que l'intelligence et la volonté individuelles sont capables de prendre d'attitudes différentes l'une en face de l'autre. C'est seulement par analogie avec ces degrés les plus proches de l'acte de la contemplation pure, degrés dont la conscience individuelle enregistre le souvenir, que nous pouvons nous faire une idée abstraite de l'acte pur de la contemplation esthétique.

REMARQUES FINALES

L'esthétique de Schopenhauer telle que nous venons de l'étudier nous est apparue comme une théorie de la connaissance proprement dite. En nous plaçant successivement à deux points de vue différents, nous avons distingué deux éléments bien distincts, conditionnant cette connaissance : l'élément objectif et l'élément subjectif. Dans le premier nous avons reconnu l'Idée platonicienne, dans le second l'intelligence pure, affranchie du vouloir. Le sentiment du beau qui naît de la fusion de ces deux éléments doit être considéré comme le contenu de cette connaissance esthétique.

La hiérarchie des sentiments du beau, nous l'avons déjà dit, est soumise aux degrés successifs d'objectivation de la volonté, c'est-à-dire à la hiérarchie des

Idées. Ainsi l'Idée de l'homme représente un degré du beau plus élevé que l'Idée d'une espèce animale, végétale ou inorganique quelconque, parce qu'elle représente, selon Schopenhauer, une objectivation plus parfaite de la volonté qu'aucune autre Idée. Un point particulièrement curieux de sa théorie, est que tout individu d'une espèce déterminée, capable de nous provoquer à la contemplation pure, crée chez nous un état d'esprit identique. Cela tient, d'une part à ce que les individus sont considérés, par Schopenhauer, comme absolument identique dans leurs Idées : la multiplicité des individus est une pure apparence ; et d'autre part à ce que, par la contemplation esthétique, nous nous affranchissons de la diversité apparente des choses pour ne voir que l'identité de leur essence. Il est donc nécessaire que les individus appartenant à une même espèce, déterminent en nous, en tant qu'ils sont objet de la contemplation esthétique, le même état d'esprit.

Lorsque la connaissance intuitive des Idées se fixe sur une matière appropriée, elle donne naissance aux œuvres d'art et par suite aux arts particuliers. C'est pourquoi les œuvres d'art nous amènent par la voie la plus sûre à la connaissance des Idées, à l'intuition esthétique. Nous n'avons pas insisté sur ce côté de la doctrine, car il n'est, pour ainsi dire, qu'un aspect extérieur de la métaphysique du beau que nous venons de traiter dans tous ses détails (1). D'ailleurs, le but principal vers lequel

1. En ce qui concerne l'analyse et les considérations d'ordre

tend un théoricien de l'intelligence n'est pas tant de souligner le moindre rapport entre l'intelligence et les choses, que de marquer les tendances et les étapes caractéristiques de cette activité intellectuelle. Nous nous contentons d'avoir suffisamment mis en lumière ce fait que la connaissance des Idées, base de l'esthétique schopenhauerienne, représente un moment où l'intelligence individuelle s'affranchit de tous liens avec une volonté individuelle par laquelle elle est constamment troublée et devient une intelligence pure, désintéressée, un miroir clair du monde. L'intuition esthétique nous a permis de voir que l'intelligence, originellement destinée à servir une volonté individuelle, est capable exceptionnellement de dépasser les intérêts de la volonté en se dépassant elle-même en tant qu'individuelle.

La distinction entre l'intelligence individuelle, asservie aux besoins de la vie, et l'intelligence pure, affranchie de ses besoins, est une idée qui, sans doute, est par ses conséquences la plus féconde du système schopenhauerien. Elle est à la base non seulement de son esthétique, mais encore de son éthique et on peut dire même de sa théorie de la connaissance : l'intelligence individuelle qui opère dans les formes du temps et de l'espace et qui marche à la suite du principe de la raison suffisante, n'atteint

plus ou moins extérieur de l'esthétique schopenhauerienne que nous venons d'étudier intérieurement et dans son essence, on consultera très utilement l'excellent ouvrage de M. FAUCONNET, *L'esthétique de Schopenhauer*, Paris, 1913.

que les rapports des choses avec notre individu. L'intelligence pure perçant le principe d'individuation et dépassant le rapport de cause à effet, arrive, par ses propres forces, à une vision intuitive et complètement désintéressée de l'identité de tous les phénomènes dans les Idées de leurs espèces. Or, c'est cette vision intuitive qui, selon qu'elle est interprétée par la volonté ou par l'intelligence individuelles, donne naissance aux idées vraies, aux œuvres d'arts, et aux actions désintéressées, morales. L'intuition esthétique, cette vision à travers l'individuation, implique donc dans son sein, à la fois, le vrai, le beau, et le bien. Il est vrai, que le contenu de l'*acte pur*, de l'intuition esthétique, ne peut pas impliquer ces trois éléments; car il n'est, comme nous l'avons vu, qu'une simple interruption du cours de nos représentations, un effacement de la dualité du sujet et de l'objet, une suspension momentanée de l'individualité, enfin un état d'esprit *sui generis*, que Schopenhauer oppose, sous le nom de repos, de bonheur, de distraction momentanés, aux états de l'intelligence individuelle, troublée par les tourments de la vie. Mais les états plus ou moins proches de cette intuition esthétique doivent nécessairement comporter une expérience synthétique dont le contenu est constitué à la fois par la vérité, la beauté et la bonté. Si, au contraire, on admet avec M. Baldwin que l'intuition esthétique, chez Schopenhauer, « n'est pas une expérience synthétique, mais une distraction temporaire grâce à laquelle on

est délivré pour l'instant des tourments d'une vie de lutte infructueuse » (1), ou avec Hœffding, que Schopenhauer n'a pas vu dans l'intuition esthétique « une absorption sympathique dans l'objet qui suppose que nous attribuons de la valeur à l'objet esthétique », (2) il est impossible de comprendre comment Schopenhauer pourrait fonder sur cette intuition esthétique sa doctrine de la connaissance des Idées, de l'art et de la morale. Si, d'autre part, l'intuition esthétique ne renferme pas les éléments du réel, comment donc Hœffding lui-même pourrait-il, en traitant la morale schopenhauerienne, dire que « les vrais scrupules de la conscience et la vraie vertu naissent du sentiment que l'individuation est une illusion », et « que la philanthropie suppose notamment la connaissance de l'unité de tous les hommes », (3) c'est-à-dire cette vision intuitive à travers l'individuation. L'intuition esthétique chez Schopenhauer, abstraction faite de l'ambiguïté des termes par lesquels il décrit cet état d'esprit, et à n'en considérer que ce qui en découle, renferme nécessairement les éléments, non pas de la réalité phénoménale et apparente — que d'ailleurs Schopenhauer nie expressément — mais au contraire, de cette réalité dans laquelle les phénomènes sont identiques. Aussi la connaissance contemplative

1. *Ouvrage cité*, p. 208, note 1.

2. *Histoire de la philosophie moderne*, p. 240 (traduction française).

3. *Ibid.*, p. 241.

chez Schopenhauer, considérée du point de vue de son contenu, nous paraît être en accord avec celle de M. Baldwin, bien plus que M. Baldwin ne le croit. La seule différence entre la conception baldwinienne et schopenhauerienne consiste dans ce que l'intuition esthétique est pour le premier une union de l'esprit et de la nature, une expérience synthétique renfermant les éléments de la vie réelle, tandis que pour le second, elle est une union entre intelligence pure et l'Idée, une synthèse renfermant les éléments de la réalité extra-temporelle. Ces deux conceptions sont donc si près l'une de l'autre que si par hasard l'individuation n'était pas pour Schopenhauer de nature illusoire, elles ne feraient qu'un.

En ce qui concerne l'originalité de cette conception de l'intuition esthétique chez Schopenhauer, il faut distinguer les deux éléments qui la constituent : l'Idée platonicienne et l'intelligence pure, désintéressée. Le premier élément est, de toute évidence et comme le dit Schopenhauer lui-même, emprunté à Platon. Quant à l'intelligence pure, géniale, condition subjective de la contemplation désintéressée, Schopenhauer en fait honneur à la philosophie hindoue et surtout à Platon. Mais en serrant les choses de près on est amené à croire que Schopenhauer est sur ce point plus kantien qu'il ne le croit. Chez Kant, le jugement esthétique, essentiellement désintéressé, s'oppose aux autres jugements intéressés, absolument comme l'intelligence individuelle qui ne connaît qu'en vue de l'action, s'oppose chez

Schopenhauer, à la contemplation de l'intelligence pure (1). Lorsqu'on en revient à ce que Kant dit du génie dont l'intelligence pure n'est qu'une manifestation, l'analogie entre les deux philosophes devient encore plus frappante. Pour Kant, comme pour Schopenhauer, le génie est un don (Naturgabe) rare et exceptionnel qui possède la règle de l'art et le crée selon cette règle (2). Pour l'un comme pour l'autre, cette affirmation se fonde sur ce fait incontestable de l'expérience, que l'intelligence conceptuelle, ce ressort des lois, des règles, des motifs, ne peut jamais nous fournir aucun précepte, aucune règle, aucun concept suivant lequel nous pourrions produire les œuvres d'art. L'art ne s'apprend et ne se comprend pas ; le concept n'y est pour rien. Il est une immédiateté, une intuitivité pure. C'est pourquoi Kant définit le beau : « Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird (3) ». Le beau ainsi défini exclut évidemment toute participation de l'intelligence individuelle et suppose l'intelligence pure, géniale, désintéressée. Le seul fait que l'objet du beau est réfractaire à une intelligence indivi-

1. *Kritik der Urtheilskraft*, § 2. « Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse, p. 44-45. Cf., §§ 1, 2, 3, 4, p. 43-50. Edition Kehrbach. Universal Bibliothek.

2. « Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt..., die schöne Kunst ist nur als Product des Genies möglich. » *Ibid* § 46, *Schöne Kunst ist Kunst des Genies*, p. 174.

3. *Ibid*, § 6., p. 53.

duelle, conceptuelle, nous force à affirmer une intelligence intuitive, géniale, qui en possède la clef, soit pour le créer, soit pour le reconnaître comme tel. Quiconque voudrait contester cette conception du génie, devrait formuler la loi qui rendrait un lecteur assidu par exemple de poésie ou de philosophie, susceptible de devenir lui-même un poète ou un philosophe (1). Ce seul rapprochement global, entre les deux philosophes, rapprochement concernant la part du sujet dans l'intuition esthétique, nous autoriserait donc à croire, tout au moins pour notre part, que Schopenhauer, dans son esthétique n'a fait que greffer la conception kantienne de l'intelligence sur la conception platonicienne de la réalité (2).

1. Nous ne serions donc pas de l'avis de Tolstoï lorsqu'il préconisait, pour avoir du génie, de simplement se mettre à une table de travail tous les jours. Cf. N. TOLSTOÏ, *Gesammelte Werke*, II^e série Band 14. *Was ist Kunst?* Jena 1911.

2. La même opinion sur ce sujet a été énoncée aussi par Ed. von MAYER dans son fort intéressant ouvrage : *Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnisz zu den æsthetischen Lehren Kants und Schellings* (Halle, 1897). Chapitre II. *Schopenhauers Stellung zu Kant und Schelling*, p. 11 et suiv. ; v. aussi p. 8, *Kritik der Urtheilskraft*.

KUNO FISCHER, *op. cit.*, p. 351 s'y oppose directement. Il dit que Schopenhauer dans son esthétique ne s'est pas même rappelé la *Critique du jugement* dont l'auteur « die Lehre vom rein æsthetischen Wohlgefallen zuerst in der Tiefe begründet habe. WALTER RAMM, dans sa thèse : *Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Asthetik*. Berlin 1905, se rattache à Fischer, p. 12.

Tandis que EDOUARD VON HARTMANN dans son ouvrage *Herkunft und Werdegang der Schopenhauerschen Philosophie*. Berlin, 1898 (in « *Die Gegenwart* » Nr. 21 et 27 mai) croit que Scho-

Cependant, il ne faut pas omettre ici une adjonction fort originale émanant du génie schopenhauerien : Au-dessous des Idées, il y a une volonté ; entre le « Génie » et le « Pinsel » (1), il y a toute une hiérarchie des intelligences plus ou moins ordinaires. Voici un fait qui, à côté de la doctrine d'une intelligence subordonnée au service de la vie, devrait contribuer selon nous, à la gloire de Schopenhauer. En ce qui concerne l'intelligence la nature est aristocrate : elle n'en donne à chacun que selon les besoins de sa volonté (2). Elle ne connaît pas d'égalité : Il n'y a pas deux intelligences identiques, comme il n'y a pas deux physionomies identiques. Cette aristocratie intellectuelle de la nature à l'égard de l'intelligence révèle donc un fait d'expérience, sur lequel on ne saura jamais assez insister. Tous les gens n'ont pas

penhauer doit sa conception de l'intelligence pure, universelle, immédiatement à Schelling « Schelling ist der jenige der Schopenhauer seine wichtigsten Gedanken soweit sie von denen Kants und seiner Schule *geliefert hat*. « Schopenhauer sieht die Platonischen Ideen lediglich mit den Augen Schellings. » *Ibid.*, p. 367.

PAUL WAPLER dans sa thèse : *Die Geschichtliche Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers*. Berlin, 1905. Chap. *Einfluss Schellings in der Welts als Wille und Vorstellung*, p. 18-23 soutient la même opinion sur ce sujet.

1. *Kritik der Urtheilskraft*, § 47. *Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie*, p. 175.

2. « Sonach ist, in Hinsicht auf den Intellekt, die Natur höchst aristokratisch. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind grösser als die, welche Geburt, Rang, Reichthum, oder Kastenunterschied in irgend einem Lande feststellen ; ... » (II. vol. *Ergänzungen zum ersten Buch*. chap. 15 *Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts*, p. 169). Voir également G. de SPIEGEL : *Suppléments à l'esprit de la philosophie de Schopenhauer*, p. 47. Damstad § Leipzig, 1865.

des facultés pareilles pour juger, et le développement et l'exercice de celles-ci ne s'opère que sous l'impulsion de nos volontés auxquelles elles sont originellement associées et subordonnées. A cette différence purement subjective entre nos facultés de juger correspond objectivement une différence dans la perfection de la constitution de notre cerveau. Cette dernière se résout, comme nous l'avons vu, en une différence purement quantitative de nos volontés connaissantes en chacun de nous. Mais en fin de compte toute cette différence psychologique, physiologique et métaphysique, c'est-à-dire toute cette hiérarchie entre nos facultés de juger, de nos cerveaux, et de nos intelligences individuelles est exclusivement conditionnée par le temps et l'espace, principe d'individuation et de dispersion de l'unité et de l'identité de notre essence commune en une multitude de volonté et d'intelligences individuelles apparemment différentes les unes des autres. Une intelligence qui percevrait ses formes du temps et de l'espace ne verrait que l'identité de l'être. On voit donc que cette hétérogénéité des esprits ainsi que des volontés individuels ne serait, pour Schopenhauer, que purement apparente.

CHAPITRE V

INTELLIGENCE DANS LA MORALE

I. POSITION DU PROBLÈME MORAL

La volonté universelle, au degré le plus élevé de son objectivation, se connaît non seulement par le monde, par la représentation, mais aussi par l'action. « Action et monde (*Handeln und Welt*) ne sont autre chose que le procédé dont elle use pour arriver à se connaître, et elle les détermine tous deux du même coup : car hors d'elle, il n'y a rien, et ils ne sont rien de différent d'elle. » (1) La représentation et l'action ne sont donc que deux modes d'une seule et même faculté, la volonté individuelle. Étudier l'action de l'homme, la conduite humaine, c'est donc étudier notre volonté en tant qu'elle s'exprime par le mouvement corporel.

Or, l'effort de tout système philosophique doit tendre non seulement à saisir et à expliquer dans

1. I vol. *Die W. als W. und V.* 31., § 53, p. 256-7.

son essence le monde de la représentation, mais aussi et à plus forte raison celui de l'action, qui est ce qu'il y a de plus intime dans l'homme. La discipline philosophique qui pose pour objet principal de son étude le monde de l'action ou la conduite de l'homme est la morale. Le rôle de l'intelligence dans les phénomènes moraux, qui forme l'objet du présent chapitre, va se caractériser par la part que l'intelligence y prend à titre de guide et de compagne de l'action.

Mais étudier ce qui relève de l'intelligence dans la détermination de l'action en général, c'est se poser avant tout la question de savoir dans quelle mesure les motifs, dictés par l'intelligence à la volonté, peuvent influencer sur le cours de nos actions; expriment-ils simplement une anticipation volontaire, ou bien l'intelligence, au contraire, se juge-t-elle capable d'exécuter par elle-même ces actions? Cette question est capitale pour la morale. Si l'intelligence n'est qu'un simple spectateur dont le rôle se borne à éclairer l'action, pendant que la volonté aveugle l'exécute en vertu de sa propre autonomie, alors telle et telle action exigée par l'intelligence ou, d'une façon générale, le *il faut*, le *doit être*, que nous posons mille fois par jour, n'est qu'une pure illusion: la simple mise en lumière du fait est confondue avec son exécution. Si au contraire l'activité de l'intelligence peut réellement modifier le cours de nos actions, alors le *doit-être* est par là même un jugement pratique qui tire sa force du pouvoir qu'a l'in-

telligence de commander à la volonté. La volonté dans ce cas est soumise à l'intelligence.

Le problème de la liberté est donc le premier qui doit être abordé par quiconque veut discuter sur la conduite humaine. L'étude de ce problème nous montrera dans toute sa clarté le rapport entre le motif et l'acte volontaire, et nous fera voir dans l'intelligence une faculté capable non seulement de s'opposer aux tendances de la volonté, mais encore de les orienter dans une direction voulue.

Mais, se demandera-t-on, quelle direction, quel but pourrait se proposer l'intelligence en sa qualité de guide et de directrice de notre conduite ? N'y aurait-il pas immanent dans la volonté un but, auquel, simple instrument au service de la vie, l'intelligence collabore pour ainsi dire à son propre insu ? C'est donc le problème de la finalité qui se pose ici en quelque sorte de lui-même. Pour ne pas lui faire une place à part, nous dirons tout de suite la pensée schopenhauerienne sur ce point. La finalité, pour Schopenhauer n'est qu'une pure apparence. Qu'il s'agisse, en parlant avec Kant, de la *finalité interne*, c'est-à-dire de la convenance réciproque des parties d'un organisme, d'un accord si complet que le tout semble être la fin des organes, ou au contraire, qu'il s'agisse de la *finalité externe*, c'est-à-dire, de l'ordre apparent de la nature, de l'adaptation au milieu, grâce à laquelle se conservent les êtres vivants, pour Schopenhauer, l'une et l'autre finalité représentent un ordre purement

apparent dans les choses apparentes. L'une et l'autre sont introduites par l'entendement, constructeur du monde (1).

Maintenant, à la question de savoir si cette finalité phénoménale et tout apparente n'est peut-être qu'une réfraction à travers les formes de notre intelligence d'une finalité immanente en la volonté, Schopenhauer répond tout simplement que la volonté en tant que libre et aveugle ne peut ni vouloir ni se proposer aucun but. L'hypothèse de la finalité immanente se trouve donc rejetée par le caractère libre et irrationnel de l'être. Comme on le voit, la question capitale pour la morale de savoir dans quel sens, vers quel but, l'intelligence dirigera la conduite humaine, non seulement reste ouverte, mais se pose plus impérieusement encore. Seule la doctrine pessimiste, dont nous examinerons tout à l'heure le rapport avec la théorie de l'intelligence, est susceptible de nous faire comprendre la solution schopenhauerienne de cette question. L'intelligence qui se pénétrera de l'existence de la douleur universelle et de la vanité radicale de la vie ne saurait manquer de but suprême. La doctrine pessimiste est

I. « C'est seulement l'entendement, qui saisissant comme objet au moyen de ses formes propres : espace, temps et causalité, l'acte de la volonté métaphysique et indivisible en soi, manifesté dans le phénomène d'un organisme animal, crée la multiplicité et la diversité des parties et des fonctions, pour s'étonner en suite du concours régulier et de la concordance parfaite qui résulte de leur unité primitive : il ne fait donc, en un certain sens, qu'admirer son œuvre propre. » (II vol. Chap. XXVI. *Zur Teleologie*, p. 385-6.)

donc la clef de l'éthique schopenhauerienne ; sans elle l'aboutissement final de son éthique ne serait pas compréhensible.

Ce n'est donc qu'après avoir étudié le rapport de l'intelligence avec toutes ces questions préliminaires qui dominent l'éthique schopenhauerienne que nous pourrions comprendre son rôle dans la production des phénomènes éthiques.

Par un procédé d'exposition indirect, par quelques détours longs peut-être mais utiles, nous retrouverons ainsi notre idée maîtresse. Il est vrai que nous pourrions recourir à un procédé synthétique qui même serait commode : placés d'emblée au cœur du problème nous ferions de la distinction entre l'intelligence individuelle, asservie aux besoins de la vie et l'intelligence pure, affranchie de ses besoins, le critère de nos actions. L'action égoïste se motiverait par la connaissance qui marche à la suite du principe de raison ; l'action purement morale, au contraire, se fonderait sur la connaissance intuitive, affranchie de ce principe. Mais cette méthode synthétique nuirait forcément, par endroit, à notre sujet. C'est pourquoi nous lui préférons un procédé d'exposition plus complexe sans doute, mais qui ne nous paraît pas comporter de digression superflue.

§ 1. — L'INTELLIGENCE ET LA LIBERTÉ

Le monde des phénomènes, soumis aux quatre formes du principe de la raison suffisante dont l'application est absolument universelle, est une néces-

sité rigoureuse. Il est rigoureusement déterminé par la structure même de notre intelligence. Mais d'un autre côté, ce même monde est une manifestation de la volonté. Et celle-ci n'est elle-même ni phénomène, ni représentation, ni objet. Elle est la chose en soi et par suite elle échappe au principe de la raison suffisante, à cette loi formelle sous laquelle l'intelligence place tout ce qui est objet de sa connaissance. Il n'est pas de principe dont la volonté dépende et qui la détermine ; « pour elle, pas de nécessité (Nothwendigkeit) : elle est libre » (1), d'une liberté, remarquons-le, indépendante de toute raison suffisante, et par là, négative (2). La notion de la liberté se réduit, en somme, à une simple négation de la nécessité telle que l'impose le principe de la raison suffisante. Ici ressort en pleine lumière chez Schopenhauer, le point où se réconcilient les deux grands adversaires, où s'unissent la liberté et la nécessité, et à propos duquel depuis Kant, on a tant discuté sans jamais parvenir à la clarté et à la précision qu'y a apportées notre philosophe.

Il reprend la distinction kantienne entre le caractère intelligible et le caractère empirique, et la rapproche, pour l'éclairer, d'une vérité plus générale exprimée par cette proposition bien connue des scolastiques : *operari sequitur esse*. L'*operari* est rigoureusement déterminé par l'*esse*, le caractère empi-

1. I vol. *Die W als W. und V.*, 4 livre, § 55, p. 374.

2. III vol. *Freiheit des Willens. Begriffsbestimmungen*, p. 388.

rique par le caractère intelligible (1). Par là Schopenhauer croit nous débarrasser d'une erreur fondamentale qui consiste à transporter la nécessité dans l'être et la liberté dans l'acte. A la suite de Kant, il reconnaît que c'est le contraire qui est vrai, et attribue logiquement la responsabilité morale non pas à ce qu'on *fait*, à ce qui est rigoureusement déterminé, puisque « l'acte en présence du motif n'aurait pu être autre qu'il n'a été » mais au contraire, à ce qu'on *est*, à ce qui est libre, c'est-à-dire au caractère intelligible ; car l'homme comme tel *aurait pu être autre qu'il n'est* (Er hätte ein anderer seyn können) (2). C'est dans l'*esse* que réside la liberté, que git la faute ou le mérite, et se dégage la responsabilité. Il doit nécessairement en être ainsi, « puisque la liberté nous est rendue certaine par la responsabilité » (3). Ces deux notions, selon Schopenhauer, ne vont pas l'une sans l'autre.

Cette distinction entre le caractère intelligible et le caractère empirique nous permet, ainsi établie, de reprendre le problème de la liberté, mais cette fois d'une façon plus particulière. Nous l'étudierons dans ses rapports avec l'action individuelle telle qu'elle se révèle à l'expérience tant intérieure qu'extérieure, à la conscience aussi bien qu'à l'intelligence. L'intel-

1. III vol. *Grundlage der Moral*, § 10. *Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. Theorie der Freiheit*, p. 558.

2. *Ibid.*, p. 559.

3. *Ibid.*, p. 559 : « Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Beantwortlichkeit bewusst sind. »

ligence, en effet, ne connaît les décisions de la volonté que par expérience, *a posteriori*. Elle lui fournit bien les motifs, mais elle n'entre pas, dans le laboratoire secret où se préparent les résolutions. « Elle est, sans doute, confident de la volonté, mais un confident auquel on ne dit pas tout. » (1)

Cet état de subordination de l'intelligence à la volonté, état que nous avons suffisamment décrit dans notre troisième chapitre, va produire l'illusion d'une liberté empirique et par là celle de la liberté des actes particuliers. Car, en effet, la volonté, qui seule rend nécessaire la détermination de l'acte, ne tombe pas sous le regard de l'intelligence ; ce sont les actes volontaires qui seuls lui sont connus, successivement, acte par acte. Au regard de l'intelligence, quel que soit le cas proposé, la volonté est susceptible de choisir entre deux ou plusieurs solutions contraires, également possibles. C'est comme si, en présence d'une balance dont le fléau vertical d'abord en équilibre, serait sur le point d'osciller, on disait : « il peut incliner finalement à droite, ou bien à gauche ; cette possibilité n'aurait de sens qu'au regard du sujet ; car dans la réalité objective le côté où se fera la chute est déterminé nécessairement dès que commence l'oscillation » (2). En réalité la décision de la volonté proprement dite

1. II vol. *Die W. als W. und V. Ergnungen zum zweiten Buch*. Chap. XIX. *Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein*, p. 244.

2. I vol. *Die W. als W. und V.*, 4 livre, § 55. p. 379.

n'est indéterminée que pour l'intelligence ; en soi, dans tout choix que l'on fait, elle est déterminée et nécessaire.

Le seul moyen qu'ait l'intelligence d'influer sur la décision est d'apporter et de mettre bien en lumière les motifs capables de peser sur la volonté. « Quant au choix lui-même, elle l'attend aussi passivement, avec une curiosité non moins éveillée, que s'il s'agissait de la volonté d'un étranger. » (1) Fournir et éclairer les motifs, voilà tout ce que l'intelligence peut y faire, « quant à déterminer la volonté en elle-même, c'est là ce qui la dépasse : la volonté lui est impénétrable, bien plus, inaccessible. » (2)

Du nombre et de la nature des motifs découlent le nombre et la nature des décisions également possibles. C'est de ce fait que va naître l'illusion de la liberté empirique du vouloir. On se figure qu'une volonté, en présence de deux ou plusieurs solutions possibles, oscille d'un motif à l'autre, fait son choix de façon absolument libre. Cette oscillation n'a pourtant aucun rapport avec la volonté. Elle représente l'acte par lequel l'intelligence ressemble et juxtapose les motifs. Du reste, l'intelligence dès l'origine et par sa destination même marche sous l'aiguillon de la volonté. Tout ce qu'elle fait pour préparer et motiver l'action, lui donner

1. *Ibid.*, p. 380.

2. *Ibid.*, p. 380.

sa raison empirique d'être, sa modalité extérieure, n'est accompli que sous l'impulsion continue de la volonté. « L'action même de ses motifs ne s'exerce que sous les conditions fixées par la tendance de la volonté. » (1) Les motifs par conséquent, loin d'être la cause déterminatrice de l'action ne sont, au contraire, que des causes occasionnelles (*die Gelegenheitsursachen*) (2), des directives des tendances motrices, causes véritables de l'action. C'est ainsi que tout ce qui se passe soit devant la conscience, soit devant l'intelligence, est absolument déterminé et impérativement dicté par notre essence intime ou, pour parler comme Schopenhauer, par notre caractère intelligible. Ce que l'intelligence, au moyen de ses motifs, met en pleine lumière, ce sont les tendances profondes de notre essence intime montées de toute éternité, parce qu'en dehors du temps. Ce qui est vaguement conçu et obscurément exprimé par la volonté est nettement proclamé au dehors par l'intelligence. L'intelligence fait retentir au loin ce qui, de toute éternité, est gravé, par la volonté, sur elle-même.

D'après ce qui vient d'être dit il devient évident que l'action individuelle et par suite le caractère empirique sont soumis à une nécessité rigoureuse, puisqu'ils ne sont qu'un prolongement, une projection, un simple développement dans le temps « d'un acte de la volonté, extérieur au temps, d'un carac-

1. *Ibid.*, p. 380.

2. *Ibid.*, p. 381.

tere intelligible enfin. » (1). L'action individuelle doit être réduite, en dernière analyse, à un acte en soi de notre essence intime, de notre Idée, acte, si l'on peut ainsi dire grossi, masqué et défiguré par les formes de l'intelligence, de même qu'un objet quelconque se réduit à l'Idée *plus* le temps, l'espace et la causalité (2).

1. *Ibid.*, p. 392. JOHANNES SCHANZ dans son ouvrage : *Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer. Eine kritische Untersuchung*, Loessnitz, 1887 définit le caractère intelligible presque de la même façon que nous : « Der intelligibile Charakter ist weiter nichts als ein besonderer Name für das, was das als Ding an sich hinter jedem empirischen Charakter des Menschen », p. 37.

2. Remarquons que Schopenhauer dans sa doctrine du caractère intelligible et du caractère empirique admet expressément un caractère intelligible individuel. « Der Mensch, dit-il, macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur : auch er hat seinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer ist (III. *Grundlage der Moral*, § 10, p. 558). Par là il contredit, en premier lieu, sa théorie de la connaissance, selon laquelle le seul principe d'individuation est le temps et l'espace, qui n'existent pas dans le monde des intelligibles, et en second lieu, son esthétique et son éthique : celles-ci confirment sur ce point sa théorie de la connaissance, et la vérifient pour ainsi dire concrètement. La première par l'intuition esthétique reconnaît, dans la diversité et la multiplicité des individus (qui appartiennent à une seule espèce), l'identité et l'unité de l'essence, de l'Idée. La seconde reconnaît, nous le verrons plus loin, le même fait dans l'intuition morale. La diversité des caractères éthiques placés au delà de l'individuation choque donc à la fois la théorie de l'intuition esthétique et de l'intuition morale ainsi que celle du temps et de l'espace considérés comme principe d'individuation.

La critique jusqu'à présent, à l'égard de ce point de la philosophie schopenhauerienne, s'est donné, en effet, la tâche la plus facile : elle n'a fait que signaler la contradiction sans même mentionner les efforts de Schopenhauer pour la résoudre.

Ainsi CORNILL ADOLF, p. 93 : « Das Wesen an sich (d. h. ausser

Connaître à fond le caractère empirique d'un homme, c'est déjà connaître du dehors les tendances immuables de son caractère intelligible, c'est déjà pouvoir affirmer que ce même homme, en vertu de

unser Vorstellung) eines jeden Organismus soll ganz allein sein eigener Wille sein. Allein hier steht Schopenhauer im Widerspruch mit seinem eigenen Ausspruch..., nach welchem in allen Wesen ein einiger, nicht ein eigener Wille zum Vorschein kommen soll. »

SEYDEL, p. 95 : « ... egoistischer Wille des Einzelsubjekts ».

J.-B. MAYER, p. 42, voit la contradiction dans ce que la volonté absolue est une et que la volonté individuelle en plonge ses racines (Das individuelle hat seine Wurzeln im Urwillen).

PETERS KARL, p. 16 : « Wie nun erklärt Schopenhauer die Vielheit in der Welt ?... hier sitzt die Achillesferse in seinen System... Sein Idealismus... und sein Realismus... kommen in einen unausfüllbaren Kontrast.

FISCHER KUNO, p. 527 : « Es gibt demnach eine Individualität..., deren Wurzeln hinabreichen bis in das Ding an sich », une « sehr überraschende Erklärung, die mit dem Fundamente des ganzen Systems streitet. » Voir aussi p. 485 et suivante : *Die Individualität im Dinge an sich*.

MØBIUS, p. 195 : « Dem Wille ist Individualität fremd ; kommt es endlich zum Menschen, so ist mit einem Male alles anders », p. 224. « Der metaphysische Wille ist ohne Vielheit... Er ist individuell. »

LEHMANN ERNST, p. 35 : « Dasz andere Lehren im geraden Widerspruch zu diesem Teil von Schopenhauers System stehen, laiszt sich nicht leugnen und erklärt sich aus der Zweierheit seines Willensbegriffes als des Individual — und des Weltwillens. »

KEUTEL, p. 30. L'idéalisme « also auch der Monismus des Systems » sont réfutés par « einige Stellen im II. Band der Parerga », qui admettent « auf eine im Ding an sich vorhandene Veilheit », p. 29. « Das Ding an sich ist zugleich Zeit eines und vieles. »

WINDELBAND WILHELM, p. 188 : « Schopenhauer rechnet die intelligiblen Charakter... zu denjenigen Bestimmungen und Entfaltungen des Urwillens, welche der Erscheinungswelt zugrunde

ces mêmes tendances, doit « agir toujours identiquement, et qu'une seule mauvaise action est le gage infaillible d'une infinité d'autres qu'il devra accom-

liegen sollen. Aber er lehrt ausdrücklich, dasz erst Zeit und Raum als die apriorischen Formen aller Erscheinung das *principium individuationis* enthalten. Die intelligiblen Charaktere müssen demnach individuiert sein vor dem *principium individuationis* ! »; p. 354 : « Das Ding an sich ist die absolute Einheit »...; p. 360 : « Im Grunde genommen sind... die freien Individual-Charaktere im Dinge an sich. »

JENSON OTTO, p. 22 : « Dem Willen als Ding an sich ist die Vielheit fremd. Im Dinge an sich liegen Wurzeln der Individualität. »

VOLKELT, p. 255 : « Die übersteigerte Einheitslehre wird durch einen von verschiedenen Seiten aus unwiderstehlich hervortreibenden metaphysischen Individualismus » p. 331 : « Indem unser Wille Aseität hat, gehöret er nicht mehr der Erscheinung an, sondern ist rein individuelles Ding an sich. Es bleibt so nach nichts übrig, als anzunehmen, dasz das Urwesen unbeschadet seiner Einheit, doch zugleich individualistisch geteilt ist. »

UBERWEGG-HEINZE, p. 101 : « Wie ist eine reale Individualisierung des einen Willens zu einer vielheitwollender, wahrnehmender und denkender Subjekte ohne die Annahme der objektiv-realen Gültigkeit der Kategorien Einheit und Vielheit widerspruchslos denkbar » ?

Dans IV vol. du *Nachlass : Neue Paralipomena*, § 248, p. 164-166, Schopenhauer a essayé d'expliquer la diversité des caractères éthiques par celle des intelligences, mais celle de Jean Paul : « Schöne Geister sind selten schöne Seelen », et surtout le cas de Bacon de Verulam le font échouer dans cette tentative, Il finit par considérer le problème de la diversité des caractères éthiques (die ethische Verschiedenheit) comme *das schwerste der aller Probleme*, tout en croyant à la possibilité de sa solution « Vielleicht wird nach mir Einer diesen Abgrund beleuchten und erhellen ». *Ibid.*, p. 166.

Il est vrai que ce problème de la diversité des caractères éthiques force plus qu'aucun autre l'esprit humain à dépasser le point de vue idéaliste, c'est-à-dire la thèse du temps et de l'espace considérés comme le principe d'individuation. Mais qui

plir et ne pourra pas ne pas accomplir. » (1) Supposons, que si, *per impossibile*, la série des actions que comporte la vie d'un homme se déroulait tout d'un coup devant nous, la totalité des actions constituerait son caractère empirique global, et celui-ci révélerait son caractère intelligible. Si ensuite cet homme reprenait le rythme naturel de son développement nous pourrions lui prédire avec une précision mathématique toute sa conduite à venir. C'est à cette pensée banale que se réduit, à notre avis, la prévision de la conduite, ce point où Schopenhauer d'accord avec Kant constate que « pour qui saurait à fond le caractère empirique et les motifs d'un homme la prévision de toute sa conduite à venir serait un problème du même ordre que le calcul d'une éclipse de soleil ou de lune ». (2) Cela revient à dire que, connaissant entièrement la conduite d'un homme, nous savons ce qu'il fera dans l'avenir.

Pourtant quelque rigoureux qu'il soit, ce déterminisme empirique se réduit, en dernière analyse, à la liberté comme le monde tout entier se réduit à la volonté. Ce qui le différencie de la liberté, c'est précisément l'enchaînement causal des phénomènes, dû

pourrait admettre une diversité extérieure au temps et à l'espace, c'est-à-dire à l'intelligence, puisqu'au delà de celle-ci, il n'y a que l'élan ou la volonté. Il n'est donc pas difficile de voir que ce problème représente un conflit entre la tendance idéaliste et la tendance réaliste de notre intelligence, conflit que nous avons déjà signalé dans nos *Remarques finales* du second chapitre, comme une véritable antinomie de notre faculté de connaître.

1. *Ibid.*, p. 380.

2. *Ibid.*, p. 381.

à la structure de l'intelligence. Or, comme ces phénomènes ainsi que leur enchainement ne sont que l'objectivation de la volonté libre dans les formes de l'intelligence, qu'est donc le déterminisme, d'une manière générale, si non la liberté se manifestant à travers la causalité apparente ? Le jugement définitif que porte notre philosophe sur cette antinomie entre la liberté et la nécessité est un jugement antithétique qui consiste en ce que nous sommes à la fois libres et déterminés : libres métaphysiquement et essentiellement, déterminés empiriquement et apparemment, c'est-à-dire aux yeux de notre intelligence. « C'est pourquoi chacun de nous, en tant qu'il obéit au premier mouvement de la nature, se juge libre même dans chacune de ses actions particulières ; c'est seulement *a posteriori*, par expérience et par réflexion qu'il reconnaît la nécessité absolue de son action et comment elle jaillit du choc de son caractère avec les motifs. Et voilà bien pourquoi, plus un esprit est grossier, assujetti aux inspirations de l'instinct, plus il met de la chaleur à plaider la thèse de la liberté, présente jusque dans ses actions particulières, tandis que les plus puissants esprits de tous les temps l'ont niée. » (1) En somme l'intelligence ne connaît que la nécessité, tandis que la conscience intime atteint la liberté dans des moments exceptionnels, ceux, par exemple, où elle s'anéantit dans la volonté (2).

1 *Ibid.*, p. 377.

2. Est-il besoin d'insister sur la manière dont cette thèse scho-

Mais à côté de ces rares cas, où l'homme se reconnaît comme un vouloir libre, l'intelligence atteint aussi la liberté en s'extériorisant complètement, par la contemplation esthétique de l'idée libre et éternelle. Ici, l'intelligence s'affranchit du principe de la raison suffisante, principe de toute nécessité. Elle cesse d'être individuelle et déterminée. Elle devient au contraire universelle et libre. Comme on voit, il n'y a que deux voies : l'une intérieure, l'autre extérieure, par lesquelles l'intelligence arrive à s'affranchir du principe de la raison suffisante et à se mettre en contact avec la liberté. Aux degrés intermédiaires, l'activité de l'intelligence est dirigée par le principe de raison, et rigoureusement déterminée dans toutes ses manifestations. Elle l'est encore, par la volonté, comme par une sorte de *vis a tergo*, n'étant, par hypothèse, qu'un instrument, créé par la volonté en vue de ses fins pratiques.

Parvenus à ce fait que l'intelligence est créée, dirigée et déterminée par la volonté, nous sommes maintenant capables de répondre définitivement à la question de savoir si l'intelligence, à son tour, peut exercer quelque influence sur la volonté, la modeler ou diriger peut-être son activité. A cette question Schopenhauer répond que l'intelligence détermine autant la volonté que l'accident détermine la substance, ou que l'effet détermine la cause. Pour lui, le rôle de l'intelligence en face de la schopenhaurienne se rapproche de la thèse exposée dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ?

duite, et par suite de la philosophie en face de la morale, se réduit à celui du simple spectateur, du chercheur. « Prendre de l'action sur la conduite des hommes, les diriger, modeler les caractères, ce sont bien là ses prétentions d'antan : aujourd'hui, la philosophie, étant de sens plus rassis, fera sagement d'y renoncer » (1). De plus, « c'est se contredire, est-il bien difficile de le voir que de qualifier la volonté de libre pour lui imposer ensuite des lois conformément auxquelles il faut vouloir ? « il faut vouloir », autant dire : « du fer en bois » (2). « D'autres que moi peuvent proposer des principes de morale, et les donner pour les recettes à produire la vertu, comme des lois qu'il est nécessaire de suivre : pour moi, je l'ai déjà dit, je n'ai rien de pareil, je ne puis prescrire à la volonté éternellement libre aucun devoir, aucune loi. » (3) Aussi la vertu ne s'apprend-elle pas davantage que le génie. Pour elle, comme pour l'art, le savoir par lui-même est sans valeur (4). Par conséquent, « il ne faut pas attendre, de ce livre d'éthique, la chose est claire, des préceptes, une théorie des devoirs, bien encore moins un principe universel de morale, une espèce de recette universelle pour la production des vertus de toutes sortes. Nous ne parlerons pas davantage de *devoir absolu* (*unbedingtes Sollen*) ; c'est là, à mes yeux, une expres-

1. Vol. *Die. W. als W. und V.*, 4 livre, § 53, p. 355.

2. *Ibid.*, § 53, p. 356.

3. *Ibid.*, § 66, p. 480-1.

4. *Ibid.*, § 53, p. 355.

sion contradictoire...; ni d'une *loi de la liberté* (*Gesetz für die Freiheit*) que je ne juge pas plus favorablement. Non, nous ne lèverons pas la langue même pour parler de devoir tout court, sans épithète ». (1)

De ces affirmations on serait tout naturellement porté à conclure, qu'il serait peine perdue de travailler à améliorer son caractère, de résister à la force des mauvais penchants; il semblerait plus sage de se soumettre à ce qui est inévitable et d'obéir à tous nos instincts, fût-ce aux pires.

Or, non seulement Schopenhauer prévoit cette conclusion, mais il la réfute. En effet, on peut dire que tout est infailliblement déterminé à l'avance par le destin (*Schicksal*), « mais cette détermination s'opère, dit-il, par l'intermédiaire d'une chaîne de causes, c'est-à-dire de motifs. » (2) Pour agir la volonté exige des motifs et fait, par là, intervenir l'intelligence, indispensable non seulement au succès pratique mais à la possibilité même de son action. Si le concours de l'intelligence fait défaut, l'action ne se produira pas (3). Pour empêcher de mauvaises actions ou pour en provoquer de bonnes, l'intelligence peut toujours suggérer à la volonté, les préceptes conformément auxquels celle-ci se décidera. Par la connaissance nous pouvons parvenir sinon à modifier les tendances permanentes de

1. *Ibid.*, p. 356.

2. *Ibid.*, § 55, p. 392.

3. *Ibid.*, p. 392.

notre être, tout au moins à faire ressortir ce qu'il y a de bon en nous, et à refouler ce qu'il y a de mauvais.

Tel est la réplique de Schopenhauer à ceux qui se laissent mener passivement par le destin inexorable, au lieu d'observer leurs actes, d'en tirer des maximes qu'ils placeront ensuite en regard de la volonté. Cette réplique, il est vrai, vient de faire implicitement de l'intelligence un principe normatif, et par suite, autonome. La liberté exclusivement réservée à la volonté vient en fin de compte de s'étendre à l'intelligence. Elle consiste ici, non dans le libre arbitre, c'est-à-dire dans le choix libre entre deux ou plusieurs actions possibles (thèse d'ailleurs paradoxale dont nous avons déjà montré le caractère illusoire); mais au contraire, dans le fait que le *doit être* posé par l'intelligence pèse comme une obligation sur la volonté. Autrement dit la liberté consiste dans le pouvoir qu'a l'intelligence de commander à la volonté. Ce pouvoir se révèle dans la réflexion libre de toute entrave et de tout trouble. Une action que nous exécuterions à la suite d'un choix libre et réfléchi des motifs serait véritablement et authentiquement nôtre (1).

En résumé, il y a chez Schopenhauer deux conceptions bien distinctes de la liberté : l'une, hors de la causalité, est une liberté de la volonté considérée

1. III vol., *Freiheit des Willens. Anhang zur Ergänzung des ersten Abschnittes*, p. 478.

comme chose en soi. Il s'agit ici d'une notion négative de liberté (1). Nous sommes libres dans notre essence, dans notre caractère intelligible dont toutes nos actions ne sont que des effets rigoureusement déterminés. L'autre, dans la causalité même, est une liberté intellectuelle (*die intellektuelle Freiheit*) qui consiste dans le choix libre et réfléchi des motifs. Nous sommes en présence d'une notion positive de la liberté, car elle nous est donnée immédiatement dans la réflexion.

On pourrait objecter, il est vrai, que cette dernière conception de la liberté où l'intelligence commande à la volonté, et où l'éthique schopenhau-

1. Certains commentateurs de la théorie de la liberté chez Schopenhauer, n'approuvant pas le passage des phénomènes à la chose en soi, rejettent *eo ipso* la notion de la liberté extra-phénoménale, et ne s'en tiennent qu'à celle de la liberté intellectuelle. Ainsi par exemple dans l'ouvrage : *Willensfreiheit und Erziehungsmöglichkeit* (Spinoza, Leibnitz, Schopenhauer). Bern., 1904. Dr PHILIP MANOLOFF dit : « Seine Erkenntnistheorie kennt kein eigentliches Wollen, sondern nur ein Handeln, welches durch Motive bedingt und determiniert ist und foglich auch umgestaltet werden kann » (Chap. III, *Schopenhauers mechanischer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit*, p. 71).

Se tenant donc uniquement à ce fait de l'expérience que nos actions sont déterminées par des motifs, Dr Manoloff conclut tout logiquement à la possibilité de l'éducation. « Die Erziehung bei Schopenhauer da durch möglich ist, dass seinem Willensdeterminismus zufolge die Handlung durch ein Motiv, das ein intellektuelles Element ist bedingt und bestimmt wird » (*Ibid.*, p. 70).

Mais cette *Erziehung* dont parle Dr Manoloff n'est pour Schopenhauer qu'un dressage. Le véritable sens que Schopenhauer attribue à ce mot implique une modification de la volonté, chose impossible par aucune espèce des motifs.

rienne devient normative, s'accorde peu avec la doctrine du *Primat de la volonté*. A cela on pourrait répondre que ce désaccord n'existe que lorsqu'on considère l'intelligence et la volonté comme deux principes substantiellement distincts l'un de l'autre. Mais du moment qu'on adopte le point de vue moniste de Schopenhauer, c'est-à-dire qu'on considère l'intelligence comme un organe visuel de la volonté, ce désaccord disparaît. Ainsi le caractère normatif de l'intelligence ne consiste pas dans quelque chose d'antagoniste et extérieur à la volonté, dans une contrainte exercée du dehors sur elle; il est au contraire complètement conforme aux tendances de la volonté, quelque chose qui est créé, désiré par elle en vue de mieux agir. C'est en somme la volonté en tant qu'elle se connaît qui se commande et se fixe à elle-même son devoir.

§ 2. — L'INTELLIGENCE ET LA DOULEUR

I. — *L'intelligence en tant que condition formelle de la douleur*

Il est reconnu que le système schopenhauerien est un système anti-évolutioniste, selon lequel l'être véritable, la volonté est dans un état d'immobilité radicale, de fixité permanente; le changement relève du monde des phénomènes et n'est qu'une pure fantasmagorie tenant à la structure de notre intelligence. Cette constatation de fait nous autoriserait,

semble-t-il, à faire sortir, pour ainsi dire analytiquement, du seul concept de l'intelligence, le concept de la douleur universelle, provenant du conflit des phénomènes entre eux, si Schopenhauer n'ajoutait pas que l'intelligence, prise en elle-même, ne fait qu'éclairer la volonté, et ne saurait, comme telle, être le principe de la douleur, de même que la volonté, considérée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de l'intelligence, loin de comporter de la douleur, se réduit au contraire au néant. Une autre raison vient confirmer ces deux assertions : la volonté est extérieure à la causalité, et comme telle ne peut être cause de rien. L'intelligence elle aussi, en tant que principe accidentel et secondaire, ne dispose que des causes occasionnelles, et comme telle ne saurait être non plus la cause de la douleur. La douleur comme la connaissance ne serait nécessairement possible que par une sorte de compromis entre l'intelligence et la volonté. Car ces deux principes pris séparément dégénèrent en abstractions vides ; en corrélation, au contraire, ils engendrent et expliquent tout. Ainsi, de même qu'il nous paraît absurde de croire que l'intelligence tire de son propre sein, outre la forme, la matière de la connaissance, et que de ce fait nous sommes conduits à conjecturer l'existence de quelque chose d'extérieur à nous, agissant sur nous ; ainsi lorsqu'il s'agit de la douleur, dans l'impossibilité où nous sommes de la tirer de l'intelligence toute seule, nous nous voyons forcés de nous adresser, pour sa partie maté-

rielle à la volonté, ou, plus précisément, à notre caractère intelligible. Et de même que la partie matérielle de la connaissance, considérée, par impossible, indépendamment de la partie formelle, devrait être conçue comme donnée une fois pour toutes, de même aussi la quantité de la douleur et du plaisir, prise indépendamment de l'intelligence, devrait être conçue comme donnée à l'avance à chacun de nous dans notre caractère intelligible (1). Mais les déterminations particulières de ce caractère, c'est-à-dire la douleur et le plaisir proprement dits, ne surgissent que par leur contact avec les motifs, l'intelligence.

Comme on voit donc, la douleur n'appartient ni à la volonté ni à l'intelligence, prises comme deux facultés séparées et isolées ; elle n'existe que par le concours des deux et en vertu de leur action réciproque. C'est pourquoi la volonté en soi, considérée dans son unité métaphysique telle que nous l'atteignons par l'intuition esthétique dans l'acte de la contemplation, ou par l'intuition morale dans le sentiment de la pitié, se montre comme bonne, ou plutôt comme quelque chose qui est au delà du bien et du mal. Une fois objectivée, devenue la représentation, elle apparaît, au contraire, comme source de cruauté, de lutte vitale, donc essentiellement mauvaise. Il en est de même de l'intelligence, elle peut être considérée elle aussi, tantôt comme mauvaise,

parce que humble servante des basses tendances de la volonté dévoratrice elle-même dans le monde des apparences, tantôt comme bonne malgré tout, parce qu'elle est, comme nous le verrons plus loin, douée de la capacité rédemptrice.

Ainsi donc, vue derrière le voile de Maïa, derrière la représentation, la volonté nous apparaît bonne dans son essence, tandis que l'intelligence, façonnée pour servir la volonté morcelée dans la représentation, nous apparaît comme un instrument de torture et de cruauté dans son rôle subalterne. Vue, d'autre part, à travers ce même voile, à travers cette même représentation, c'est-à-dire interprétée par l'intelligence, la volonté nous y semble odieuse en ses tendances, détestables en ses actes; tandis que l'intelligence, en sa qualité de faculté des motifs, capable de modérer cette brutalité de la volonté, capable aussi de s'affranchir de la volonté, c'est-à-dire, de percer de temps à autre le voile d'illusion et d'en trouver des motifs radicalement nouveaux, capable enfin, en présentant ces motifs à la volonté, de changer le sens des tendances de cette dernière, au point de transformer le vouloir en non-vouloir, en un mot, l'intelligence capable de rédemption finale nous apparaît aussi excellente que vénérable en ses possibilités.

Il est évident donc que le mal comme la connaissance, n'a de siège ni dans la volonté ni dans l'intelligence prises séparément; il est un compromis entre les deux et ne peut être expliqué que par le concours

des deux : la volonté en est la partie matérielle, et l'intelligence, la partie formelle.

II. — *Rapports de la douleur avec les degrés de l'intelligence et du savoir*

Si nous parcourons, du bas en haut, l'échelle des êtres vivants, nous voyons qu'à mesure que la volonté revêt une forme phénoménale plus accomplie, la souffrance devient plus évidente. « Dans les plantes, pas de sensibilité encore, pas de douleur par suite; chez les animaux les plus infimes, les infusoires et les radiés, à peine un faible commencement de souffrance; même chez les insectes, la faculté de recevoir des impressions et d'en souffrir est fort limitée encore : il faut arriver aux vertébrés, avec leur système nerveux complet, pour la voir grandir, et du même pas que l'intelligence » (1). Au fur et à mesure que la volonté s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère va croissant. Chez l'homme elle atteint son plus haut degré, et là encore elle est proportionnelle à l'intelligence; « c'est celui en qui réside le génie qui souffre le plus » (2).

Schopenhauer souligne que la douleur chez l'homme varie avec le degré de l'intelligence, et non avec celui de la connaissance, du pur savoir abstrait (*nicht auf das bloße abstrakte Wissen*), et c'est dans ce sens qu'il comprend et admet le mot du

1. I *Die W. als W. und V*, IV livre; § 56, p. 402.

2. *Ibid.*, p. 402.

Koheleth : *qui auget scientiam, auget et dolorem* (1). Nous allons pourtant le voir tout de suite démontrer que les grandes souffrances proviennent précisément de la raison, de notions abstraites, de pensées affligeantes, et non d'intuitions actuelles, ou de sentiments immédiats.

L'homme en qui la faculté d'abstraction n'est pas développée se détache aussi peu du présent qu'un animal, et s'y enferme « dans une insouciance digne d'envie ». La raison seule permet d'échapper au présent pour embrasser le passé et l'avenir, de ne pas se borner à chercher ou à fuir la jouissance ou la peine actuelles, mais d'être capable de calculer les conséquences de l'une ou de l'autre. C'est pourquoi il nous est assez facile de supporter une privation momentanée ne concernant que le présent fugitif, mais le renoncement nous est dur, car il touche à l'avenir. « La cause de notre douleur ainsi que de notre joie est ainsi le plus souvent hors du présent, de l'actuel : elle réside dans des pensées tout abstraites ; ce sont elles ces pensées qui souvent nous accablent de leur poids et nous infligent ces tortures, auprès desquelles toutes les souffrances de la nature animale sont bien peu de chose : ne nous font-elles pas à nous même oublier nos douleurs physiques. Dans nos grands chagrins moraux, n'allons-nous pas jusqu'à nous imposer quelque peine corporelle, dans l'espoir qu'elle détournera notre attention ? Voilà

1. *Ibid.*, p. 402.

pourquoi aux heures de la détresse nous nous arrachons les cheveux, nous nous frappons la poitrine, nous nous déchirons le visage, nous nous roulons à terre : autant d'artifices violents pour délivrer notre esprit d'une pensée qui l'écrase » (1).

Cette suprématie de la douleur morale sur la douleur physique ne se montre pas seulement dans le fait que sa présence annihile cette dernière, mais encore dans celui que parfois elle rend le suicide aisé à ceux-là mêmes qui jusque-là n'y peuvent y songer sans frémir. « Quand un enfant s'est fait mal, bien souvent la douleur ne le fait pas d'abord pleurer : on le plaint ; il se met en tête qu'il doit souffrir, le voilà en larmes. » (2) Ainsi ce qui use le plus souvent et le plus à fond le corps, c'est le chagrin et la tristesse, c'est le mouvement de la pensée, et non pas les fatigues physiques » (3). Et c'est pour cette raison que Schopenhauer consentira à dire avec Epictète : « Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (V) » (4); et avec Sénèque *Plura sunt, quæ nos terrent, quam quæ premunt, et sæpius opinione quam re laboramus* (Ep. 4) (5).

De l'ensemble de ses considérations il ressort que la douleur, proportionnelle à la fois au degré de

1. *Ibid.*, § 55, p. 389; cf. II vol. *Ergänzungen zum vierten Buch*. Chap. XLIX. *Die Heilsordnung*, p. 747.

2. *Ibid.*, p. 390.

3. *Ibid.*, p. 389.

4. *Ibid.*, p. 389.

5. *Ibid.*, p. 389.

l'intelligence, à son exercice et à son développement, l'est aux notions abstraites, au savoir (1).

III. — *La douleur dans ses rapports avec trois différentes attitudes de l'intelligence vis-à-vis de la volonté.*

On peut concevoir théoriquement trois formes bien distinctes de la vie humaine et qui luttent dans la composition de la vie pratique. La première consiste

1. Cette double thèse de proportion qui existe entre la capacité d'éprouver de la douleur et le degré de l'intelligence, considérée comme pure faculté d'une part, et entre la douleur et le développement de la pensée d'autre part, est reprise et enrichie de nombreux faits par un philosophe contemporain. M. LALANDE dans sa *Dissolution opposée à l'évolution* dit en faveur de la première thèse : « Un cheval supporte presque sans douleur des plaies qui feraient hurler un singe ou un chien ; de même ceux-ci par rapport à l'homme. Dans les races noire et jaune, la sensibilité aux blessures, aux opérations chirurgicales est très faible en même temps que la vigueur du jugement abstrait et du raisonnement est inférieure à celle de la race blanche », p. 151. En faveur de la seconde : « Les contrariétés, les blessures d'amour propre, les chagrins, les soucis, le manque de bonheur et de satisfaction dans la vie produisent l'anémie aussi sûrement qu'une alimentation ou une oxydation insuffisantes ; et peut-on nier que toutes ces peines, lot commun des hommes, soient ressenties d'une manière particulièrement vive par l'homme de la pensée ? » p. 154. M. Lalande conclut avec raison «... que nous pouvons tenir pour démontré que le développement de la pensée est inséparable d'une grande capacité d'éprouver de la douleur. » (p. 152 ; cf. *Ibid*, §§ 57, 58, 59, 60). On consultera aussi très utilement sur le même sujet l'excellent article de M. RICHET, *La douleur. Etude de psychologie physiologique. Revue philosophique*, novembre 1877 ; ainsi que l'intéressante thèse de M. le docteur V. BOGDANOVITCH, *Contribution à l'étude de l'influence du moral sur le physique* (passions, émotions et volonté en médecine), Paris, 1922.

dans la subordination de l'intelligence à la volonté, la seconde est un état neutre, une sorte de « léthargie » de l'intelligence par rapport à la volonté. La troisième forme consiste dans l'affranchissement complet de l'intelligence vis-à-vis des exigences de la volonté.

Ces trois formes ne sont pas trois phrases distinctes et successives, mais au contraire un ensemble complexe qui constitue la vie humaine. Nous étudierons l'une après l'autre ces formes et montrerons que pour chacune d'elles et dans leur ensemble la somme de la douleur l'emporte de beaucoup sur celle du plaisir.

La vie humaine, considérée sous sa *première forme*, c'est-à-dire du point de vue de la subordination de l'intelligence aux besoins de la volonté, n'est en somme qu'un effort continu, une agitation incessante, un vouloir permanent. Or, le vouloir tel qu'il nous est donné par la conscience intime se ramène à un désir, à un besoin, à un manque, par suite, à une douleur. La douleur est donc, bien entendu sous sa forme primitive, au départ de notre activité. Si un état donné était un état complètement satisfaisant, qu'est-ce qui motiverait notre action ? C'est précisément parce que cet état implique une souffrance que l'action nous apparaît comme une réaction, nécessaire à l'établissement d'un état plus satisfaisant. Or, l'intelligence par sa destination même est chargée de satisfaire aux besoins de la volonté. En sa qualité d'« intermédiaire des motifs », sous l'impulsion de la volonté, elle crée incessamment les motifs, qui, placés en

regard de la volonté, constituent autant de moyens de la satisfaire. Or tout désir satisfait renaît immédiatement sous une forme nouvelle, car toute satisfaction se transforme en un désir nouveau au moment même où nous croyons qu'elle est atteinte. Le désir est donc un état permanent, la satisfaction, au contraire, n'est qu'une cessation momentanée du désir. Or comme la différence entre le désir et la satisfaction se ramène à celle entre la douleur et le plaisir, il s'ensuit que la douleur en tant que besoin doit être considérée comme un élément réel, primaire et positif, tandis que le plaisir, défini par la satisfaction du besoin, c'est-à-dire par la suppression momentanée de la douleur, ne peut être qu'un élément purement illusoire, secondaire et négatif. L'essentiel de cet argument, si important pour la thèse pessimiste consiste donc dans ce que le plaisir ne dure pas, et que seule la douleur comporte une durée réelle. (1)

A l'origine, la douleur est privation, besoin, instinct de conservation. Et si l'on réussit à la dissiper sous cette forme, « elle revient sous mille autres, changeant avec l'âge et les circonstances : elle se fait désir charnel, amour passionné, jalousie, envie, haine, inquiétude, ambition, avarice, maladie et tant d'autres maux, tant d'autres » (2).

Ainsi donc l'effort de l'intelligence, au service de

1. *Die W. als W. und V.*, livre 4, § 58, p. 414.

2. *Ibid.*, § 57, p. 408.

la volonté tend à chasser la douleur et n'aboutit qu'à la faire changer de forme.

Du fait que l'intelligence est une faculté de satisfactions par rapport aux besoins de la volonté, il résulte qu'elle suppose ces besoins comme pouvant être satisfaits tels quels, ou modifiés, ou bien comme pouvant être ou ne pas être. Frappant ainsi de contingence toutes les douleurs où elle intervient, l'intelligence accroît leur vitalité et leur intensité. « C'est bien l'idée que nos maux sont accidentels, c'est elle qui nous les rend sensibles, et qui leur donne leur aiguillon. » (1) En effet, contre les maux nécessaires et généraux comme la vieillesse, la mort, ou les petites misères quotidiennes, nous ne nous insurgeons pas (2).

Comme on le voit, la vie humaine considérée sous cette première forme, c'est-à-dire au point de vue de la subordination de l'intelligence aux besoins de la volonté, n'est qu'un besoin qui cherche la satisfaction, un effort du vouloir obscur à passer à la clarté, une lutte incessante contre la douleur. Loin de pouvoir satisfaire à ces exigences de la volonté, l'intelligence ne fait, au contraire, que de les exalter : les satisfaisant au moyen d'objets fictifs, elle transforme la lutte contre la douleur en recherche du plaisir. « Ce que tu as voulu, est-il dit, aboutit à ce résultat, tâche de vouloir quelque chose de meil-

1. *Ibid.*, p. 408-409.

2. *Ibid.*, p. 409.

leur. » (1) Tel est le jugement par lequel l'intelligence pèse la valeur de nos désirs ; tel est en somme l'enseignement que chacun retire de sa vie. Telle est aussi la façon par laquelle l'intelligence transforme la profonde tragédie du vouloir en tragi-comédie.

Mais lorsqu'on s'aperçoit que les moyens par lesquels l'intelligence stimule l'activité du vouloir sont essentiellement fictifs, illusoires, inconstants, plus propres à nous apporter du tourment que de la joie, et par suite, à nous convaincre que nos désirs ne sont que « folie, égarement », il semble que les choses se passent comme si l'intelligence travaillait à souligner la déraison du vouloir vivre, à convaincre d'impuissance tous les efforts de la volonté à se phénoménaliser et à l'amener peu à peu à cette conviction que sa tendance à paraître au dehors est illusoire et que son vouloir-vivre est une aspiration destinée à se détruire elle-même (*dasz dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln musz*) (2).

Examinons maintenant la vie humaine sous sa *seconde forme*, c'est-à-dire non plus du point de vue où l'intelligence exerce sa fonction naturelle, médiatrice entre les motifs et la volonté ; mais au contraire, du point de vue de la suspension de cette fonction, où la volonté se trouve sans motifs, ou en nous servant de l'expression de Schopenhauer, au point de vue de la léthargie profonde de l'intelligence.

1. II vol. *Ergänzungen zum vierten Buch*. Chap. 46. *Von der Wichtigkeit und dem Leiden des Lebens*, p. 676.

2. *Ibid.*, p. 676.

Si à un moment donné « il n'y a pas de motifs à saisir, alors la volonté se repose (ruht) et l'intelligence chôme (feiert), car la première, pas plus que l'autre, ne peut entrer en activité par sa propre impulsion : le résultat est une effroyable stagnation de toutes les forces dans l'individu entier, « l'ennui » (Langweile) (1). Ce phénomène si fréquent chez des cerveaux ordinaires provient de ce que leur intelligence n'est rien d'autre que l'intermédiaire des motifs (*das Medium der Motive*) en ce qui concerne les soucis de leur existence et les besoins de leur volonté. Mais une fois l'existence assurée, la volonté mise à l'abri des soucis et l'intelligence par là même dispensée de sa fonction naturelle, l'individu ne sait plus qu'en faire, comment tuer le temps : il est devenu la proie de l'ennui, c'est le fardeau de sa propre existence qui pèse sur lui. C'est pourquoi nous voyons la classe de société dont l'existence n'est pas assurée lutter incessamment contre le besoin, contre la douleur, pendant que la classe riche se trouve dans une lutte permanente souvent même désespérée contre l'ennui.

Mais qu'il soit vrai ou faux que le besoin et la privation engendrent la douleur et que l'aise et l'abondance, en revanche, soient propres à faire naître l'ennui, la chose principale à souligner est que ce phénomène tient toujours, selon Schopenhauer, à une particularité de l'intelligence, qu'il appelle

1. IV vol. *Parerga und Paralipomena. Aphorismen zur Lebensweisheit*. Chap. II. *Von Dem, was Einer ist.*, p. 372.

Stumpfheit des Geistes, qualité obtuse de l'esprit.
 « Un esprit obtus, dit-il, est toujours accompagné d'impressions obtuses et d'un manque d'irritabilité, ce qui rend l'individu peu susceptible aux douleurs et aux chagrins de toute espèce et de tout degré ; mais cette même qualité obtuse de l'esprit produit d'autre part ce *vide intérieur* (*innere Leerheit*) qui se peint sur tant de visages et qui se trahit par une attention toujours en éveil sur tous les événements même les plus insignifiants du monde extérieur ; c'est ce vide qui est la véritable source de l'ennui et celui qui en souffre aspire avec avidité à des excitations extérieures afin de parvenir à mettre en mouvement son esprit et son cœur par n'importe quel moyen. » (1)

1. « Aussi n'est-il pas difficile dans le choix des moyens ; on le voit assez à la piteuse mesquinerie des distractions auxquelles se livre les hommes, au genre de sociétés et de conversations qu'ils cherchent non moins qu'au grand nombre de flâneurs et de badauds qui courent le monde. C'est principalement ce vide intérieur qui les pousse à la poursuite de toute espèce de réunions, de divertissements, de plaisirs et de luxe, poursuite qui conduit tant de gens à la dissipation et finalement à la misère. » (*Parerga und Paralipomena. Aphorismen zur Lebensweisheit*, chap. II. Von Dem, *was Einer ist.*, p. 369-370). « L'ennui n'est pas, au reste, un mal qu'on puisse négliger ; à la longue, il met sur les figures une véritable expression de désespérance. Il a assez de forces pour amener des êtres qui s'aiment aussi peu que les hommes entre eux, à se rechercher malgré tout : il est le *principe de la sociabilité*. On le traite comme une calamité publique : contre lui les gouvernements prennent des mesures, créent des institutions officielles ; car c'est, avec son extrême opposé, la famine, le mal le plus capable de porter les hommes aux plus folles licences : *panem et circences*. Voilà ce qu'il faut au peuple. Le système pénitentiaire en vigueur à Philadelphie

Chez la majorité des hommes, la vie toute entière n'est qu'une oscillation continuelle entre le besoin et la satisfaction, entre la douleur et l'ennui. Destinée, dès l'origine, à obéir aux ordres de la volonté, et proportionnelle aux besoins de cette volonté, leur intelligence, par sa quantité même est condamnée à l'affirmation incessante de la douleur et de l'ennui. Ainsi la vie humaine, considérée sous les deux formes que nous venons d'examiner, se résout tout entière soit en douleur et soit en ennui, entre lesquels elle oscille constamment « comme une pendule de droite à gauche ». Ce sont les deux éléments dont elle est faite. On voit qu'il n'y a là aucune place pour une vie heureuse proprement dite. Ce qu'on appelle de ce mot n'est que le désir et la satisfaction se succédant par intervalles ni trop longs ni trop courts, bref c'est la souffrance parvenue à son minimum.

La *troisième forme* de la vie humaine se détermine par l'affranchissement de l'intelligence de sa subordination à la volonté. Il est vrai qu'ici l'intuition esthétique, du fait qu'elle nie la vie, réalise un véritable bonheur momentané. Mais c'est précisément pour cette raison que cette forme, d'ailleurs un privilège du génie, ne devrait pas être prise ici en consi-

n'est que l'emploi d'isolement et de l'inaction, bref de l'ennui, comme moyen de punition. Or, l'effet est assez effroyable pour décider les détenus au suicide. Comme le besoin pour le peuple l'ennui est le tourment des classes supérieures. Il a dans la vie sociale sa représentation, le dimanche ; et le besoin, les six jours de la semaine » (1 vol. 4 livre, § 57, p. 406).

dération. Nous nous bornerons seulement à quelques remarques accessoires afin de montrer que cette forme de la vie est absolument inconnue à la grande majorité des hommes et que chez eux il n'y a rien qui soit susceptible de contrebalancer l'affirmation perpétuelle de la douleur. Ceci résulte d'une équation invariable entre la volonté et l'intelligence. Exactement proportionnelle aux besoins de la volonté, leur intelligence n'agit jamais que sous leur pression. A mesure que s'affirme l'impulsion obscure et sourde de la volonté, l'intelligence entend et voit plus clairement. L'homme de génie a, pour ainsi dire, une double intelligence (einen doppelten Intellect) : « l'une pour lui-même, au service de sa volonté, et l'autre pour le monde dont il devient le miroir », l'une pratique et pragmatique servant à nourrir l'individu et conserver l'espèce, l'autre purement cognitive et contemplative servant à refléter le monde des Idées. Au contraire l'homme ordinaire, et par conséquent la majorité écrasante de l'humanité ne possède que la première intelligence d'un caractère *subjectif* que l'on peut opposer à l'intelligence géniale qui est *objective* (1). Or nous avons suffisamment montré dans le chapitre précédent paragraphe 3, que la plupart des hommes sont incapables d'une conception purement objective, intuitive et artistique des choses. Par conséquent, les

1. V vol. Parerga und Paralipomena, II, chap. III. *Den Intellect überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*, § 51, p. 86-87.

joies de la pure intelligence leur sont interdites, le plaisir de la connaissance désintéressée les dépasse : ils ne connaissent la vie que sous ses deux premières formes ; ils en sont réduits aux simples besoins et à leur satisfaction. Rien ne saurait les toucher, les intéresser sans émouvoir en quelque façon leur volonté, car leur intelligence est davantage occupée par les actes de la volonté que par les actes de la connaissance : « action et réaction, voilà leur élément unique » (Aktion und Reaktion ist ihr einziges Element) (1). Pour nous convaincre, Schopenhauer appelle l'attention sur certaines manifestations banales de la vie telles que l'inscription des noms sur les lieux fréquentés par les curieux, le plaisir d'exciter les animaux rares d'un pays étranger, etc. ; tout cela se fait simplement en vue de l'action et de la réaction. « Mais rien ne révèle mieux, dit-il, ce besoin de l'excitation de la volonté que l'invention et le succès du jeu des cartes ; rien ne met plus à nu le côté misérable de l'humanité » (2).

On voit donc que cette troisième forme de la vie n'appartient qu'au seul génie, capable de dépasser le point de vue de l'intelligence individuelle et de s'affranchir par la contemplation paisible et désintéressée. Quant à la vie de la grande majorité, nous sommes arrivés au point d'où l'on se peut convaincre *a priori* qu'elle n'admet point la félicité vraie, qu'elle

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, 4 livre, § 57, p. 407.

2. *Ibid.*, p. 407 ; cf. *Ibid.*, § 58, p. 416.

est foncièrement une souffrance aux aspects multiples, un état de malheur radical.

Pour apporter à cette thèse une confirmation empirique et lui donner plus de vie et de corps, Schopenhauer s'adresse à l'expérience, à l'*a posteriori*. Les faits particuliers par des exemples concrets illustrent « la pathographie humaine ». Mais comme ces détails accessoires sont superflus à une étude qui se borne à montrer la part de l'intelligence dans la doctrine pessimiste ou, ce qui revient au même, à donner les raisons toutes générales et *a priori*, les racines profondes par où la douleur tient à l'essence même de la vie, nous nous contentons donc d'avoir mis en lumière, d'abord, l'intelligence comme condition formelle de la douleur, en second lieu, les proportions qui existent entre l'intellectualité et la douleur et, pour finir, d'avoir tenté de présenter, pour la première fois, dans un ordre systématique, une esquisse axiologique de la vie humaine, selon les trois attitudes différentes de l'intelligence vis-à-vis de la volonté. L'ensemble des considérations met en lumière, d'une part, la prépondérance de la douleur sur le plaisir dans la vie humaine, thèse généralement considérée comme le noyau central du pessimisme (1) et d'autre part, le rôle qu'y joue

1. La balance entre la douleur et le plaisir tranche généralement le débat entre le pessimisme et l'optimisme. Chacun l'équilibre à sa façon, soit pour adopter une des solutions extrêmes, soit pour en choisir une intermédiaire. Le « vide intérieur » cet « état léthargique » de l'intelligence par rapport à la volonté, état qui est, selon Schopenhauer, la source de l'ennui, peut être con-

l'intelligence. Nous allons maintenant tenter rapidement de déduire de la seule structure de l'intelligence la véritable thèse du pessimisme schopen-

déré comme un état de conscience absolument neutre, ne comportant ni plaisir ni douleur, et par suite comme ne participant pas à leur équilibre. Or, ces états d'âme étant très nombreux, la balance va remonter considérablement, et rendre la vie sinon heureuse au moins supportable. C'est donc — si ces états neutres existent réellement — par une sorte de soustraction, que M. PETRONIEVICS prétend atténuer le pessimisme si désespéré et si exagéré de Schopenhauer (*La Patrie serbe*, 1917). CARO, dans son ouvrage *Le pessimisme au XIX^e siècle*, vise à transformer l'équation pessimiste : la vie = l'effort = la douleur en équation optimiste : la vie = l'effort = le plaisir. L'effort selon lui est un besoin primitif qui se satisfait en se développant, « ce qui est incontestablement un plaisir ». « L'effort en lui-même dans un organisme sain, est une joie ; il constitue le plaisir le plus pur et le plus simple, celui de se sentir vivre ; c'est lui qui nous donne ce sentiment et sans lui nous n'arrivions pas même à nous distinguer des dehors qui nous entourent, à percevoir notre être propre, perdu dans la molle et vague harmonie des objets coexistants », p. 122. Par là, il croit avoir combattu l'argument fondamental, le point central du pessimisme, dont la ruine amène celle des thèses secondaires qui s'en rattachent. « S'il est prouvé, dit-il, que la volonté n'est pas nécessairement et par essence identique à la douleur, s'il est acquis à la vie et à la science que l'effort est la source des plus grandes joies, le pessimisme n'a plus raison d'être », p. 126.

Bien que, selon nous, le problème du plaisir et de la douleur n'ait presque aucun rapport avec la véritable thèse du pessimisme, remarquons cependant que la tentative de Caro, de poser le plaisir comme seule donnée primaire et positive de la conscience et de démontrer le caractère secondaire et dérivé de la douleur, est arbitraire et peu philosophique. Car l'équation pessimiste : l'effort = douleur, qu'on est porté immédiatement à admettre, a pour elle ce fait décisif, que le premier état de la conscience est un état douloureux, et que l'effort par lequel nous arrivons à nous différencier du monde extérieur, à nous sentir comme existence individuelle est primitivement un effort douloureux : le sentiment d'existence a été un sentiment de douleur ; la douleur et la cons-

hauerien, thèse qui n'a aucun rapport avec le problème de la douleur et du plaisir.

IV. — *Les catégories de l'intelligence en tant que conditions de la vanité radicale de la vie*

L'ensemble du schéma *a priori*, selon lequel l'intelligence construit ce monde, se réduit chez Schopenhauer à trois principes essentiels : deux formes de la

science n'ont fait, pour ainsi dire, qu'un. Il est même absurde de mettre en question le caractère primaire et positif de la douleur, puisque sans celle-ci la vie même ne serait pas possible. La capacité d'éprouver de la douleur est le seul et unique moyen par lequel l'intelligence exerce son rôle conservateur de l'individu. Elle permet à l'intelligence de mesurer l'effort de notre action sur les choses, et réciproquement l'intensité de l'action des choses sur nous. Sans elle nous ne pourrions subsister un seul jour ; on peut passer, au contraire, toute une existence sans plaisir. Les grands mélancoliques, que décèle l'affaïssement progressif des traits, n'accusent, pendant toute leur vie, aucun symptôme de plaisir.

Une tentative d'un caractère philosophique plus élevé va essayer de poser la douleur comme occasion de notre activité individuelle et le plaisir comme ce qui résulte de cette activité qui réagit contre la douleur, c'est-à-dire essayer de poser la douleur et le plaisir comme deux éléments également positifs et de les voir succéder l'un à l'autre au cours du développement de notre activité individuelle, et d'affirmer par là, à la fois le pessimisme et l'optimisme relatifs.

Le fait de vivre tient en échec, selon M. BRUNSCHVIG, à la fois le pessimisme et l'optimisme absolus : « L'homme ne peut être entièrement malheureux ; la douleur radicale serait la mort » (*La modalité du jugement*, p. 230), pas plus qu'entièrement heureux, car « le jugement qui exprime l'aspiration spontanée vers le bonheur a pour cause initiale la douleur. » « L'homme, dit-il, pense au bonheur pour constater qu'il n'est pas heureux » (*Ibid*, p. 229). A cela nous pouvons répondre que le véritable problème du pes-

sensibilité et un principe de l'entendement comportant une quadruple racine. Tout ce qui tombe sous ces formes est immédiatement frappé de dépendance, d'instabilité, de relativité, et par suite de vanité radicale. L'essence du monde comme représentation en tant que représentation se réduit, selon Schopenhauer en principe de la raison suffisante. Ce principe se manifestant comme principe de l'être engendre la succession des moments de la durée, c'est-à-dire l'essence même du temps. Sous cette même forme, il engendre aussi la situation des parties de l'étendue et épuise l'idée de l'espace. En tant que principe de la causalité, il est l'essence de la matière, du monde physique : le monde physique et la causalité

simisme et de l'optimisme n'est pas la question de savoir si la vie est malheureuse ou heureuse ; la question de la balance entre le plaisir et la douleur est une question secondaire pour une vraie axiologie de la vie. Celle-ci doit être fondée sur la théorie de la connaissance ou plus précisément sur l'opposition entre ce que la vie est et sera et ce que nous voudrions qu'elle fût : entre la destinée de l'homme et ses aspirations.

Pour SPENCER la balance entre le plaisir et la douleur penche du côté du premier. Le plaisir loin d'être purement négatif, traduit au contraire la satisfaction des tendances fondamentales de l'individu. De même que les actes nuisibles à l'organisme sont suivis de douleur, de même aussi les actes utiles sont accompagnés de plaisir. Le fait même de la conservation de l'organisme nous montre manifestement que la somme des plaisirs l'emporte sur celle des douleurs, et ce fait même est la preuve que la vie vaut la peine d'être vécue.

Nous ne multiplierons pas davantage des exemples. Ceux qui précèdent suffisent à montrer que le plaisir et la douleur sont généralement considérés comme les deux plateaux d'une balance dont le fléau s'inclinant à droite ou à gauche décide de l'acceptation ou de la condamnation de la vie.

(nous l'avons déjà vu dans notre premier chapitre, § 1) ne sont qu'une seule et même chose. En tant que principe de la connaissance et de l'action, le principe de la raison suffisante est tout ce qui tient à la nature du concept et de la volition (1). L'ensemble de l'expérience se réduit au principe de la raison suffisante, c'est-à-dire à de pures relations, de purs rapports. Le monde comme représentation n'est donc qu'un système des rapports ou, ce qui revient au même, une pure objectivation du principe de la raison suffisante. Aucune chose n'existe si ce n'est en vertu d'une autre et en vue d'une autre, et nous ne la connaissons que dans ses rapports avec les autres choses, jamais en elle-même. Chaque instant de la durée, par exemple, n'existe qu'à la condition de détruire le précédent qui l'engendre, pour être aussi vite anéanti à son

1. « Ist... der Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen das Princip der Dependenz, Relativität, Endlichkeit in allen Objekten für das Subjekt; und lässt sich, wie wir eben sahen, das ganze eigentliche Wesen jeder Klasse von Objekten zurückführen auf die Relation, die der Satz vom Grunde in derselben bestimmt, so dasz die Erkenntnis jener Art der Relation auch die des Wesens der Klasse von Vorstellungen ist; so folgt, dasz vermöge des Satzes vom Grunde, als der allgemeinen Form aller Objekte des Subjekts, diese Objekte selbst durch und durch nur in der Relation zu einander bestehn, nur ein relatives, bedingtes Daseyn haben, nicht ein absolutes, bestehendes Daseyn an und für sich. Jene Instabilität die der Satz vom Grunde den Objekten ertheilt, ist am auffallendsten und sichtbarsten in seiner einfachsten Gestaltung, der Zeit... » *Handschriftlicher Nachlasz.*
 II. *Vorlesungen und Abhandlungen: Ueber die Endlichkeit und Nichtigkeit der Erscheinungen*, p. 56; Cf. I vol. *Die W. als W.* und V. § 3, p. 38; *Ibid.*, § 4, p. 39; *Ibid.*, § 7, p. 71.

tour. Il en est de même avec les autres formes du principe de la raison suffisante : partout nous retrouvons le même néant, la même instabilité : un devenir, un changement perpétuels.

Cette pensée, dans ce qu'elle a d'essentiel, n'est pas schopenhauerienne. Héraclite constatait déjà avec mélancolie le flux éternel des choses ; Platon en rabaisait la réalité au simple devenir, qui n'arrive jamais jusqu'à l'être ; Spinoza ne voyait en elles que les accidents de la substance unique existant seule éternellement ; Kant opposait à la chose en soi nos objets de connaissance comme de purs phénomènes. Mais Schopenhauer est le premier qui a fondé sur elle sa doctrine de la vanité de la vie, thèse fondamentale de son pessimisme.

En effet, notre existence individuelle est confinée dans le présent fugitif s'écoulant sans cesse dans le passé qui n'est plus, et penchée vers l'avenir qui n'est pas encore. Elle est donc considérée selon la forme la plus générale de l'expérience comme le temps, « une chute perpétuelle dans la mort, un continuel trépas ». (1) C'est par le temps que notre intelligence à la fois conditionne et saisit la vanité fondamentale de la vie : *l'instabilité*. C'est le temps qui « réduit à rien entre nos mains toutes nos jouissances et toutes nos joies... » C'est aussi par lui que la vie nous ressemble « à un paiement fait sou par sou en simple monnaie de billon et dont il faut cepen-

1. I. *Die W. als W. und V.* 4 livre, § 57, p. 403.

dant donner la quittance : la monnaie ce sont les jours, la quittance c'est la mort ». (1) Si on considère encore l'existence à la façon du physicien (von der physischen Seite), alors « notre marche n'est, comme on sait, qu'une chute incessamment arrêtée, de même la vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse arrêtée, une mort d'instant en instant repoussée ; enfin l'activité même de notre esprit n'est qu'un ennui que de moment en moment l'on chasse. A chaque gorgée d'air que nous rejetons, c'est la mort qui allait nous pénétrer et que nous chassons ; ainsi nous lui livrons bataille à chaque seconde, et de même, quoique à de plus longs intervalles, quand nous prenons un repas, quand nous dormons, quand nous nous réchauffons, etc. Enfin il faudra qu'elle triomphe : car il suffit d'être né pour lui échoir en partage ; et si un moment elle joue avec sa proie, c'est en attendant de la dévorer ». (2)

D'autre part la lutte universelle où se pratique le « corps à corps », où la volonté se dévore elle-même n'existe que dans le temps et l'espace. Mais le temps et l'espace ainsi que les corps, leur synthèse commune n'existent que par et pour l'intelligence. Il est donc manifeste que la doctrine pessimiste se déduit, pour ainsi dire, analytiquement du concept seul de l'intelligence. « Avec l'espace naquit la lutte, avec le temps la caducité », mais le temps et l'es-

2. II *Ergänzungen zum vierten Buch*. Chap. 46. *Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens*. p. 675.

1. I *Die W. als W. und V.*, 4 livre, § 57, p. 403-404.

pace ainsi que la matière, « leur enfant commun », sont nés de l'intelligence, et « ainsi fut établi le fondement du monde de souffrance ». (1)

Il est vrai, que cette doctrine de la vanité de la vie s'appuie directement sur la doctrine métaphysique de la volonté en général, et plus particulièrement sur le caractère irrationnel et libre de celle-ci. Il nous autorise à considérer le monde comme un pur accident, sans but, ni sens, bref comme quelque chose dont rien ne compensera ni ne justifiera le mal qu'on y rencontre.

Ce fait joint à l'ensemble de nos considérations sur la doctrine pessimiste souligne avec une énergie frappante le jugement définitif que porte Schopenhauer sur la valeur de la vie : *la non-existence vaut mieux que l'existence*. Aussi répond-il avec infiniment de justesse à toute tentative de justification et d'apologie de la vie que le repos primitif était préférable. « On m'opposera sans doute, dit-il, que la vie d'un bout à l'autre ne doit être qu'une leçon ; à quoi chacun pourrait répondre : « Voilà justement pourquoi j'aurais voulu être laissé dans le repos de ce néant qui me suffisait, où je n'avais besoin ni de leçons ni de rien d'autre. » « Viendra-t-on encore ajouter que l'homme doit un jour rendre compte de

1. *Neue Paralipomena*, Chap. IV, *Den Intlelekt betreffende Gedanken*, § 109, p. 99 ; v. aussi : *Ibid.*, Chap. X. *Zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns*, §§ 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308 ; 309, 310, pp. 188-195 ; *Parerga und Paral.* II Chap. XI. *Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns*, §§ 142, 147, pp. 294-302.

chaque heure de son existence, mais c'est lui même qui serait bien plutôt autorisé à demander d'abord raison pour avoir été tiré de ce repos et jeté dans une situation si critique, si tourmentée et si douloureuse. » (II vol. *Ergänzungen zum vierten Buch.*, chap. XLVI. *Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens*, p. 682-683)(1).

§ 3. — L'INTELLIGENCE EN TANT QUE CONDITION FORMELLE DE L'ÉGOÏSME

L'égoïsme comme la douleur tient à la structure interne de l'intelligence. Chez les êtres intelligents la volonté est la base de l'intelligence, et celle-ci à son tour est la base du monde. Pour un être intelligent, la nature entière, tous les individus sauf lui

1. Tout récemment, dans sa thèse sur *Le problème du mal* (Paris, 1919) en énonçant comme une « vérité évidente » la proposition : « l'existence vaut mieux que la non-existence » M. LASBAX se place dès son point de départ aux antipodes de Schopenhauer. Pour lui, deux principes, deux tendances antagonistes paraissent se disputer l'univers : la « volonté bonne » et la « volonté mauvaise », la « force expansive » et la « force attractive ». La vie, l'existence n'est qu'un effet de l'interruption de leur équilibre primitif, où cependant le principe du bien domine celui du mal. Dans la mort, dans la non-existence au contraire, le principe du mal triomphe sur le principe du bien, la force attractive sur la force expansive. La vie y est solidifiée, matérialisée, bref, réduite à un degré inférieur en comparaison duquel l'existence consciente est un bien. En somme, M. Lasbax ne fonde pas son axiologie sur des jugements de valeurs inspirés par la vie réelle, mais au contraire sur une croyance métaphysique que la vie est un bien. « Il se peut fort bien, dit-il, que cette vie dans l'espace

n'existent qu'autant qu'il se les représente et n'apparaissent dans sa conscience qu'à titre de représentation; leur existence n'est pas indépendante, elle relève de son intelligence propre, de sorte que celle-ci venant à disparaître le monde disparaîtra du même coup; « pour lui le monde existerait-il, ce serait comme s'il n'existait pas. » (1) Ainsi selon Schopenhauer tout individu intelligent est, en réalité, aussi bien qu'à ses propres yeux, la volonté de vivre. Celle-ci « est en chaque phénomène tout entière et indivisible. » (2) De là vient que l'individu, en dépit de sa petitesse, se prend pour centre du tout, fait plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste; de là vient aussi que l'individu, s'il n'obéit qu'au vouloir-vivre, est prêt à sacrifier tout ce qui n'est pas lui pour prolonger d'un moment son existence personnelle (3). Cet état d'âme, c'est l'égoïsme, fondamental chez tous les êtres dans la nature. Il révèle la contradiction intime qui consiste à voir dans la volonté uniquement une, une multiplicité des volontés individuelles et réelles. Considérée extérieurement cette contradiction de la volonté se résout dans l'opposition entre l'intelligence et la volonté, entre la pluralité et l'unité, entre le microcosme et le macrocosme. Elle n'existe dans la

et dans le temps ne soit qu'illusion, ou même erreur et mal; mais cette vie si mauvaise soit-elle... pour l'être organique qui la vit elle est un bien, puisqu'elle est son être même » (p. 26-27).

1. I, *Die W. als W. und V.*, 4 livre, § 61, p. 429.

2. *Ibid.*, p. 428.

3. *Ibid.*, p. 429.

volonté qu'en tant que celle-ci, pour se manifester, se soumet aux lois formelles de l'intelligence, au temps et à l'espace, principe d'individuation.

Pour éclairer et compléter le problème de l'égoïsme, Schopenhauer le reprend dans ses *Suppléments au « Monde comme Volonté et comme Représentation »* et découvre sa source profonde. « La nature, dit-il, est en contradiction formelle avec elle-même, selon qu'elle parle du point de vue particulier ou universel, du dedans ou du dehors, du centre ou de la périphérie. En effet, son centre, elle l'a dans chaque individu, car chacun renferme le vouloir-vivre tout entier. Aussi cet individu peut n'être qu'un insecte ou qu'un ver ; en parlant elle-même par sa bouche la nature s'exprime ainsi : « Je suis seule le tout du tout, tout repose sur ma conservation ; le reste peut périr ; il ne compte réellement pas. » Tel est le langage de la nature du point de vue particulier, de la conscience intime, où git le fondement de l'égoïsme, propre à tout être vivant. Au contraire, du point de vue général, de la conscience extérieure qui procède du dehors, la nature s'exprime en ces termes : « L'individu n'est rien, il est moins que rien. Je détruis chaque jour des millions d'individus en guise de jeu et de passe-temps ; j'abandonne leur sort au plus capricieux et au plus espiègle de mes enfants, au hasard qui les poursuit à sa fantaisie. Chaque jour je crée de millions d'individus nouveaux et ma puissance créatrice n'en est pas plus diminuée que n'est épuisée la force d'un miroir par le nombre des

images successives du soleil qu'il reflète sur la cloison... L'individu n'est rien. » (1)

Après avoir ainsi présenté l'égoïsme du côté métaphysique comme une illusion, comme une erreur due à la connaissance inadéquate de la volonté de vivre par elle-même, ou comme une sorte de réfraction de la volonté par les formes de l'intelligence, Schopenhauer entreprend dans son *Fondement de la Morale*, une série de considérations d'ordre éthique, fort intéressantes et justes, sur l'égoïsme considéré comme le ressort fondamental chez l'homme et chez l'animal, c'est-à-dire comme un effort vers l'être et le bien-être. Nous ne le suivrons ici que dans ce qui nous semble indispensable à la suite de notre étude.

L'égoïsme, comme nous venons de le voir, est le noyau intime de notre être; il en fait partie intégrante. C'est pourquoi toutes les actions en découlent, en règle générale, et c'est par lui qu'il faut tout d'abord et dans tous les cas essayer d'expliquer une action donnée. C'est aussi lui qui guide la recherche des moyens qui conduisent les hommes à un but quelconque (2). L'égoïsme par sa nature même est illimité. Il veut dominer tout, posséder tout : « Tout pour moi et rien pour les autres » (Alles für mich, und nichts für die Andern), telle est sa devise. Il est incommensurable (kolossal), il régit le monde. « Sup-

1. II. *Ergänzungen zum vierten Buch*, Chap. XLVII, *Zur Ethik*, p. 706-707.

2. III vol. *Grundlage der Moral*, § 14, p. 577.

posons, en effet, dit Schopenhauer, qu'on laisse à chacun le choix entre son propre anéantissement et celui du reste du monde, je n'ai pas besoin de dire de quel côté pencherait le plateau de la balance chez la grande majorité des gens. » (1) L'égoïsme, que chacun reproche à l'autre, engendre notre erreur fondamentale à tous, qui consiste à nous croire les uns les autres des *non-moi* et nous traiter réciproquement comme tels. « Si parfois quelqu'un le franchit pour accourir à l'aide de son semblable, ce sera presque un miracle qui excitera l'étonnement et récoltera les applaudissements. » (2) Il est, en somme, la première et principale puissance antimorale; sa devise éternelle c'est : *Neminen juva, immo omnes; si forte caducit, laede*.

L'égoïsme au sein des collisions inévitables qui se présentent à chaque pas donne naissance à une tendance aussi caractéristique que fréquente, que Schopenhauer désigne du nom de *malveillance* (méchanceté, Uebelwollen). *Omnes, quantum potes, laede* est la maxime de la malveillance. Elle est surtout excitée « par la vue des vices, des fautes, des faiblesses, des sottises, des défauts, et des défectuosités de toute espèce, qu'incidemment chacun offre plus ou moins aux autres. Et cela à tel point que pour maint homme, particulièrement à des heures d'hypocondrie, le monde apparaît, vu du côté esthétique comme un musée de caricature (als ein Kari-

1. *Ibid.*, p. 578.

2. *Ibid.*, p. 579

katuren-kabinet), du côté intellectuel comme un asile de fous (als ein Narrenhaus), et, du côté moral, comme un repaire d'escrocs (als ein Gaunerherberge) ». (1) La malveillance est un égoïsme exalté et dévié; elle prend pour but ce qui pour l'égoïsme n'est que moyen : les dommages et la douleur que l'égoïsme cause à autrui ne sont qu'accidentels, tandis que la souffrance d'autrui constitue l'objectif de la malveillance. Atteindre ce but c'est créer un sentiment tout spécial, connu sous le nom de joie maligne (Schadenfreude). « Il n'y a pas de signe plus infailible, dit Schopenhauer, d'un cœur tout à fait mauvais et d'une profonde indignité morale qu'un trait de joie maligne sincère et sans mélange. Il faut éviter et pour toujours celui chez qui on l'a remarqué. » (2)

L'égoïsme et la malveillance sont sans bornes; ils poursuivront leur but sans réserves, partout où ni force extérieure, ni crainte de sanctions humaines ou surhumaines, ni véritable impulsion morale ne s'opposeront. C'est pourquoi précisément, pour éviter le *bellum omnium contra omnes*, l'intelligence institue l'Etat dont le but est de conserver le vouloir-vivre et la fonction de modérer son appétit inassouissable qui le porterait à se détruire lui-même. Si par hasard les inventions de notre intelligence telles que Dieu, le Droit, l'Etat et la Politesse, destinées exclusivement à modérer l'égoïsme faisaient défaut,

1. III *Grundlage der Moral*, § 14. *Antimoralische Triebfedern*, p. 580-581.

2. *Ibid.*, p. 581.

ou si quelque mobile purement moral n'en modérât les manifestations, nous aurions certainement, dit Schopenhauer, un beau spectacle : « Maint homme, dit-il dans une hyperbole, tout en se demandant s'il s'agit ici vraiment d'une hyperbole, serait capable d'en assommer un autre, uniquement pour oindre ses bottes de la graisse de sa victime. » (1)

Mais avant de parler des moyens que l'intelligence oppose aux excès d'égoïsme, c'est-à-dire d'une sorte de moralisation apparente, graduelle et systématique du vouloir égoïste par le savoir, et du mobile purement moral, *pitié* qui, pour Schopenhauer, lutte en nous de la façon la plus énergique contre l'égoïsme, il est nécessaire de résumer d'abord brièvement ses idées sur l'injustice qui constitue le corollaire immédiat de la théorie du vouloir égoïste.

I. — *L'intelligence et l'injustice*

Lorsque le vouloir vivre, en vertu de sa tendance égoïste, dépasse dans son affirmation les limites circonscrites par le corps individuel, et va jusqu'à se nier soi-même en tant que manifesté dans un autre individu, alors il détruit ou blesse le corps de cet individu, ou bien il réduit à son propre service les forces de cet individu. Cette invasion du vouloir

1. *Ibid.*, p. 579. « Mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todzuschlagen, blosz um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. »

égoïste de la sphère d'un corps individuel dans celle où il est affirmé par un autre corps constitue ce qu'on appelle l'*injustice*.

Les deux individus, en effet, se rendent bien compte de ce qui se passe alors, et cela instantanément, de la façon la plus concrète. La victime de l'injustice en éprouve immédiatement « une douleur morale (einen geistigen Schmerz), bien distincte et bien différente de la douleur physique ». (1) Quant à l'auteur de l'acte injuste, il éprouve une douleur intérieure, qui n'est au fond que « la conscience qu'a l'agent, tout en étant phénomène distinct de sa victime, de ne faire qu'un avec elle ». C'est ce qu'on appelle le remords ou le sentiment de l'injustice commise.

Telle est la notion de l'injustice réduite à sa formule la plus générale, c'est-à-dire à sa définition même.

Pour indiquer avec plus de précision où commence le domaine de l'injustice, il suffit de circonscrire nettement les limites de l'individualité qu'on ne doit pas franchir si l'on ne veut pas commettre d'injustice. Or, la sphère de l'individualité comprend, selon Schopenhauer, outre le corps de l'individu, les biens de cet individu qui sont le produit de son travail. L'injustice se manifeste, selon lui, en tout acte ayant pour effet de soumettre à notre joug autrui, de le réduire en esclavage, ou de porter atteinte à ses

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, § 62, p. 432.

biens. Une pareille entreprise, est au fond, selon Schopenhauer, identique à l'assassinat. « Entre les deux, le rapport est le même qu'entre une blessure et un meurtre. » (1)

Mais pour qu'il y ait injustice à prendre son bien à un homme, il faut, remarquons-le bien, d'après la théorie schopenhauerienne de l'injustice, que ce bien soit le fruit du travail de cet homme. A cette seule condition l'auteur de l'acte est immédiatement coupable de l'acte injuste que crée son irruption dans la sphère où est affirmée la volonté par un autre. Ainsi donc, *tout droit véritable, tout droit moral de propriété doit avoir, selon Schopenhauer, son principe dans le seul travail*, et non pas dans la première occupation (*jus primi occupantis*), comme prétendait Kant (2). La définition du droit de propriété délimite donc du même coup le domaine de l'injustice.

En résumé, l'injustice est l'expression du vouloir

1. *Ibid.*, p. 433.

2. Comme si le droit naturel était quelque chose d'absolu, de découvert et de non inventé, comme nous le verrons par la suite, par notre intelligence, D^r Ph. OSCAR DAMM, dans l'ouvrage : *Schopenhauers Rechts-und Staatsphilosophie. Halle A. S., 1901*, voit une contradiction entre la conception schopenhauerienne du droit naturel et celle du droit positif de la propriété. « Es wäre, dit-il, eine directe Ummöglichkeit, ein Widerspruch, die angebliche *naturrechtliche* Forderung der Bearbeitung zur Schaffung des Eigenthums an einer Sache mit der *natürlichen* Besitzergreifung der letzteren vor dem Bestehen einer socialen Gemeinschaft, also im Schopenhauers Worten : vor dem Staatsvertrage, im Einklang zu bringen. » p. 62, *Kritik der Schop. Eigenthumslehre*.

égoïste en tant qu'il dépasse les limites de l'individualité et se nie soi-même en tant que manifesté dans un autre individu. Elle représente la lutte de la volonté de vivre contre elle-même. Or cette lutte n'est possible qu'avec une multiplicité d'individus, et, comme cette multiplicité n'est possible que par les formes de l'intelligence : temps, espace qui sont le principe d'individuation, il s'ensuit donc que l'injustice est formellement conditionnée par l'intelligence. Son essence relève du vouloir égoïste.

§ 4. — L'INTELLIGENCE RATIONNELLE EN LUTTE
CONTRE L'ÉGOÏSME POUR CONSERVER LA VOLONTÉ

I. — *L'intelligence et le droit naturel*

Le droit est une expression de l'intelligence subordonnée au vouloir vivre. Il est une réaction indispensable aux conséquences funestes de l'égoïsme. Le droit répond au besoin où se trouve le vouloir de persévérer dans l'être, car sans lui, le vouloir-vivre deviendrait chez l'homme « un vouloir se détruire rapidement ». Au moyen du droit, l'intelligence modère les tendances par trop égoïstes du vouloir, elle le rend plus juste à l'égard de lui-même, bref, par le droit elle manifeste sa fonction conservatrice du vouloir.

L'injustice, quant à sa forme, procède de l'intelligence ; quant à son essence, de l'égoïsme. Le droit,

au contraire, relève de l'intelligence et par sa forme et par son essence. Il ne participe au vouloir égoïste qu'autant que l'intelligence y participe. Il y a donc entre l'injustice et le droit le même rapport qu'entre la volonté et l'intelligence : l'injustice est un caractère essentiel et primitif de l'action humaine, le droit n'est que postérieur et dérivé. L'injustice est primitive et positive, le droit secondaire et négatif. On ne parlerait pas de droit s'il n'y avait jamais eu d'injustice : la notion du droit ne signifie que sa négation. Il est donc ce qui n'est pas l'injustice (1). L'injustice manifeste la tendance égoïste du vouloir-vivre, le droit est le *veto* par lequel l'intelligence circonscrit les limites à ce vouloir. Dans l'injustice, l'intelligence, subordonnée au vouloir aveugle, est obscurcie et annihilée ; au moyen du droit, au contraire, elle exerce sa fonction loyalement et fait preuve d'une sagacité et d'une clairvoyance prodigieuses. En effet, l'affirmation du vouloir-vivre, irrationnel et égoïste, aboutirait à sa propre destruction sans l'intervention du droit que suscite l'intelligence.

Comme on voit, l'intelligence, pour exercer de son mieux sa mission de guide et de conservatrice du vouloir ne pouvait que modérer, ralentir, inhiber les

1. I vol. *Die W. als W. und V.* 4 livre, § 62, p. 437 ; v. aussi II vol. *Grundlage der Moral. Die Tugend der Gerechtigkeit*, p. 598 et suiv. ; II vol. *Ergänzungen zum vierten Buch.* Chap. 17. *Zur Ethik*, p. 700 et suiv. ; V vol. *Parerga und Par. Zweiter Band. Zur Rechtslehre und Politik*, § 121, p. 247-8 ; *Handschriftlicher Nachlass. Neue Paralipomena.* Chap. VIII. *Zur Rechtslehre und Politik*, § 253, p. 169.

aspirations par trop égoïstes de ce vouloir. C'était en effet, la seule solution possible qui permit au vouloir-vivre de subsister, solution qui met en pleine lumière la contradiction intime du vouloir-vivre destiné finalement à s'anéantir lui-même.

Cette notion du droit que nous venons de présenter dans ses grandes lignes est celle du *droit naturel* qu'on désigne encore du terme, d'ailleurs, assez impropre de *droit moral* (car le droit et la moralité n'ont rien de commun ; le premier est du ressort de l'intelligence individuelle, rationnelle, asservie aux besoins de la vie ; le second, comme nous le verrons plus loin, est du ressort de l'intelligence universelle, intuitive, affranchie du vouloir). Elle subsiste dans l'état de nature, en l'absence de toute loi positive ; cette dernière sera étudiée tout à l'heure sous le titre : *L'intelligence et l'Etat*.

II. — *L'Intelligence et Dieu*

La notion d'une puissance surhumaine telle que l'idée de Dieu loin d'être une révélation (1), n'est elle aussi qu'une invention de l'intelligence individuelle soumise aux exigences de la vie. Elle est

1. En ce qui concerne la révélation, Schopenhauer dit : « Il n'y a pas d'autre révélation que les pensées des sages ; et même celles-ci partageant le sort de tout ce qui est humain, sont soumises à l'erreur, souvent enveloppées dans des allégories et des mythes merveilleux, d'où elles prennent le nom de religions... Les hommes ont néanmoins en général la faiblesse de se fier plutôt à ceux qui leur présentent des allégations surnaturelles

créée du besoin qu'avait l'homme, pour persévérer dans l'être, de contrebattre les excès de l'égoïsme. L'idée de Dieu n'est pas davantage l'effet d'une exigence purement spéculative ou d'une sorte d' « instinct », ou de « besoin métaphysique », pas plus qu'une sorte d'auto-projection fictive de notre intelligence dans l'inconnaissable pour se rendre compte d'une façon quelconque de ce qui dépasse sa capacité de connaître. Au contraire, elle est née d'une exigence purement pratique et vitale, semblable d'ailleurs à tout ce qui est inventé par l'intelligence individuelle, pliée au service de la vie.

Dans le *Dialogue sur la Religion*, Philalèthe, qui soutient la thèse schopenhauerienne de l'idée de Dieu, créée par les besoins de la vie, finit par convaincre son interlocuteur Demophèle, qui en fait un besoin métaphysique.

« Philalèthe... tu as certainement raison d'insister sur le fort besoin métaphysique de l'homme ; cependant les religions me semblent moins la satisfaction que l'abus de ce besoin... Naturellement, la chose devient toute différente, si nous envisageons l'utilité des religions comme support des trônes. Quand ceux-ci sont octroyés « par la grâce de Dieu » l'autel et le trône sont étroitement associés. Aussi tout

qu'à leur propre tête. Représentons-nous bien maintenant, l'écrasante inégalité intellectuelle entre un homme et un homme : les idées de l'un pourraient souvent servir jusqu'à un certain point de révélation à l'autre ». (V. vol. *Parerga und. Par.* 11 ; Chap. XV. *Ueber Religion* ; 176. *Offenbarung*, p. 379).

prince sage, qui aime son trône et sa famille, marchera-t-il toujours à la tête de son peuple comme un modèle de vraie religiosité....

« Démophèle, Oh ! ne touche pas cette corde. Songe que tu soufflerais ainsi dans la trompette de l'ochlocratie et de l'anarchie, ces ennemies acharnées de tout ordre légal, de toute civilisation et de toute humanité. » (1)

Bref, l'idée de Dieu, cette autorité suprahumaine, est destinée, par l'intelligence individuelle, à réfréner les exagérations de l'égoïsme pour conserver la vie.

III. — *L'intelligence et la politesse*

L'égoïsme, formellement conditionné par l'intelligence, est néanmoins traité par elle comme une *partie honteuse* (2) qu'elle voudrait cacher. La courtoisie, la politesse (Höflichkeit) sont justement inventées à cet effet. On recouvre l'égoïsme de politesse « comme d'une feuille de vigne ». « La politesse n'est, dit Schopenhauer, que le désaveu conventionnel et systématique, dans les petites choses du commerce quotidien, c'est l'hypocrisie reconnue, mais qu'on exige et qu'on loue, car ce qu'elle cache, c'est-à-dire l'égoïsme, est si repoussant qu'on ne

1. V vol. *Parerga und Par.*, II, chap. XV. *Ueber Religion*, p. 376-377.

2. En français dans le texte (III, *Grundlage der Morale*, § 8, p. 544).

veut pas le voir, bien qu'on sache qu'il est là : n'aime-t-on dérober les objets vils au regard, ne serait-ce qu'en les recouvrant d'une étoffe ? » (1)

La politesse, ce voile par lequel l'intelligence couvre les tendances égoïstes du vouloir, comporte une signification métaphysique. En contradiction avec les tendances égoïstes, elle exprime avec le Droit et Dieu la tendance unificatrice de notre intelligence qui condamne l'égoïsme et par suite le vouloir-vivre. Tout se passe, en effet, comme si l'intelligence, pour conserver la vie, ne disposait d'autre moyen que de la suppression graduelle et systématique de cette vie (2).

IV. — *L'Intelligence et l'Etat*

Pour contrebattre efficacement l'égoïsme et conserver la vie, l'intelligence passe du droit naturel au droit positif en inventant l'Etat.

Par la raison, les hommes s'élèvent à la notion abstraite du tout et de la liaison des parties du tout. Grâce à cette faculté, ils ont vite su remonter à l'origine de la douleur et trouver le moyen de la diminuer. Ce moyen est un sacrifice collectif compensé par des avantages communs supérieurs au sacrifice. Il demande à chacun de renoncer au plaisir que peut donner l'injustice commise, afin d'épargner

1. *Ibid.*, § 14, p. 579.

2. La politesse est encore un point sur lequel Schopenhauer et M. Lalande sont parfaitement d'accord. Cf. *Dissolution opposée à l'évolution*; chap. IV, *Dissolution psychologique*, p. 232.

à tout le monde la souffrance de l'injustice reçue. C'est ainsi que le vouloir-vivre, guidé par la raison, procédant avec méthode, s'élevant au point de vue individuel jusqu'à la considération du tout, invente ce moyen pour diminuer les douleurs provenant des excès de l'égoïsme.

Telle est, en résumé, l'origine du *contrat social*, de l'*Etat*. « En aucun pays, en aucun temps, l'Etat, dit Schopenhauer, n'a pu se constituer autrement. » (1) L'Etat par rapport aux individus qui le composent est une création de l'intelligence ; la notion ne s'en peut expliquer autrement que par son intervention.

L'Etat représente donc, comme on le voit, une solution rationnelle des exigences irrationnelles du vouloir égoïste. Il est nécessité par l'égoïsme pour servir cet égoïsme ; mais il s'agit là d'un égoïsme bien entendu, qui s'élève de l'individuel au collectif, et qui en un mot, tire la résultante des égoïsmes commus à nous tous. « Servir cet égoïsme-là, c'est la seule raison d'être d'Etat. » (2)

L'Etat est donc originairement au service du vouloir-vivre, et ne s'oppose à ce vouloir qu'autant que celui-ci excède dans ses manifestations individuelles les limites de l'individualité. C'est donc aux actions injustes qu'il s'oppose et c'est contre elles qu'il dirige ses efforts.

Mais l'Etat ne combat pas l'injustice, en vue de

1. I vol. *Die W. als W und V* ; IV liv., § 62, p. 443.

2. I vol. *Die W. als W. und V.*, 4 liv., § 62, p. 445 ; v. aussi *Handschriftlicher Nachlass. Neue Paralipomena*, § 254, p. 170.

réaliser plus de justice dans le monde. Son but est d'assurer la vie de tous les individus. Il est vrai que, « si l'Etat atteint entièrement son but, l'effet qu'il produira sera le même que si la moralité parfaite régnait partout dans les intentions. Mais quant au fond, quant à l'origine de ces deux apparences similaires, rien de plus opposé. En effet, sous le règne de la moralité, nul ne voudrait faire l'injustice, dans l'Etat parfait nul ne voudrait la souffrir, tous les moyens convenables seraient ajustés à la perfection en vue de ce but. C'est ainsi qu'une même ligne peut être tirée en marchant dans deux sens opposés ; c'est ainsi qu'une bête féroce avec une muselière est aussi inoffensive qu'un herbivore ». (1)

D'ailleurs, l'Etat, distinct de la morale, néglige les intentions de la volonté. C'est l'action injuste en elle-même qu'il considère, l'auteur de l'action n'y est considéré qu'autant que corrélatif de l'action. Si parfois il prend en considération l'intention et le but, c'est uniquement pour expliquer le fait. L'Etat ne vise donc à détruire ni le penchant des gens à l'injustice, ni les pensées malfaisantes ; son but — d'ailleurs irréalisable selon Schopenhauer — n'est pas une éducation morale. « L'Etat ne nous interdit pas, dit-il, de nourrir contre un homme des projets incessants d'assassinat, pourvu que la peur du glaive et de la roue nous retienne non moins incessamment et tout à fait sûrement de passer à l'exécu-

1. I vol. *Die W. als W. und V.* 4 livre, § 62, p. 446.

tion. » (1) En somme, tout le rôle d'Etat consiste à placer à côté de chaque tentation possible, propre à nous entraîner vers l'injustice, un motif plus fort encore, propre à nous en détourner ; et, ce second motif, c'est le châtimement inévitable. « Aussi le *code criminel* n'est-il qu'un registre, aussi complet qu'il se peut, de contre-motifs, destinés à prévenir toutes les actions injustes qu'on a pu prévoir. » (2)

La conception schopenhauerienne de l'origine et du but d'Etat est en relation logique rigoureuse avec l'ensemble de son système. Le point fondamental sur lequel il insiste est que l'Etat naît du vouloir égoïste et que son rôle et son but unique est de servir ce vouloir. Cela est même nécessaire, puisque l'Etat est une invention de l'intelligence subordonnée au vouloir-vivre.

Cette conception de l'Etat s'oppose directement à des théories qui font de la conception de l'Etat une aspiration à la vertu, une tendance vers la moralité, par suite, un effort dirigé contre l'égoïsme. Ainsi, par exemple, la construction kantienne de l'Etat, déduite de *l'impératif catégorique*, devient un devoir de moralité. Cette construction a donné naissance, dit Schopenhauer — en faisant allusion à Fichte, à Hegel et à d'autres — à toutes ces étranges doctrines, qui prétendent réaliser la moralité par l'intervention de l'Etat, comme si la volonté, liberté éternelle, se

1. *Ibid.*, p. 444.

2. II vol. *Ergänzungon zum vierten Buch*, chap. 17. *Zur Ethik*, p. 705.

pouvait modifier ou altérer par quelque action extérieure.

Il est intéressant de jeter un coup d'œil sur l'opposition entre ces deux conceptions de l'Etat.

Pour Kant, l'Etat est une construction de la raison théorique. Or, cette raison est subordonnée ou plutôt ne fait qu'un avec la raison pratique, et par suite avec la moralité. De là vient que dans sa philosophie pratique, les fins spéculatives et les fins morales sont inséparables les unes des autres. La raison théorique ne spéculé, semble-t-il, qu'en vue des exigences morales. L'intellectualité et la moralité, bien qu'en apparence distinctes, dans leur essence ne font qu'un et marchent de pair. C'est donc ainsi, et seulement ainsi, en se plaçant au point de vue du *Primat* de la raison pratique qu'on peut comprendre la conception de l'Etat, conçu comme une aspiration vers la moralité. En somme l'Etat dans cette doctrine est une institution purement morale, moyen par lequel l'intelligence réalise la justice et accomplit les exigences purement morales. L'Etat est donc ici son propre but.

Pour Schopenhauer, au contraire, l'intelligence naît d'un principe aveugle, irrationnel qu'elle doit servir. Fidèle à sa mission de guide et de conservatrice du vouloir, elle invente l'institution de l'Etat pour l'opposer aux actions injustes et par là conserver le vouloir. Comme on le voit, l'Etat, selon cette théorie, n'est nullement dirigé contre l'égoïsme, mais seulement contre les conséquences funestes de

l'égoïsme. C'est le bien-être commun qu'il se propose et non la neutralisation de l'égoïsme et, par là, la réalisation de la moralité. Bref, pour Schopenhauer comme pour Aristote : « Τέλεος μὲν οὖν πόλεως τὸ εἶ ζῆν· τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς » (Politique III) (1).

En effet, si la volonté de tous les individus pouvait se conserver en se manifestant librement par des scandales, des crimes, des actions injustes, l'Etat non seulement n'aurait aucune raison d'être, mais il n'existerait même pas. En somme, l'Etat, selon Schopenhauer, n'a rien à faire avec la moralité, par le fait même que l'intelligence dont il est une invention est originairement destinée à servir un vouloir égoïste. Les fins de l'intelligence sont ici attachées et confondues avec le sort du vouloir.

En résumé, de l'ensemble de nos considérations sur l'opposition entre les mobiles anti-moraux — par lesquels Schopenhauer, semblable à Dante, conduit d'abord à l'enfer — et les contre-mobiles que l'intelligence y oppose, il *ressort en premier lieu que le vouloir* est essentiellement un vouloir-vivre, qu'il veut la vie, la vie tout entière dans chacune de ses manifestations particulières : tout individu, pour sa part, voudrait, en quelque sorte par l'absorption, réintégrer en soi l'unité primitive de la vie; tout microcosme voudrait devenir le macrocosme; toute partie, le tout. De là naissent la lutte, l'injustice, la

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, § 62, p. 446.

souffrance inévitables. De là vient aussi que les aspirations les plus intimes du vouloir se contredisent et enferment le germe de leur propre destruction. *En second lieu, il ressort que l'intelligence* est une faculté née du besoin de vivre du vouloir, et par suite originellement destinée à la conservation de ce vouloir. D'où pour elle la nécessité d'inventer le Droit, Dieu, la Politesse et l'Etat, comme autant de moyens pour modérer et ralentir les tendances égoïstes et destructrices du vouloir. Bref, l'intelligence nous est apparue comme un principe de limitation du vouloir, qui, bien que ne visant qu'à la conservation, se montre cependant dans ses effets comme une tendance unificatrice du vouloir. Aux exigences contradictoires du vouloir, qui tend à manifester des individualités de plus en plus grandes, l'intelligence oppose constamment les siennes avec des individualités de plus en plus petites. Telle est donc la seule solution possible que l'intelligence rationnelle ait pu donner à la contradiction inhérente à la vie (1). Dans la suite nous allons voir celle qu'en donne l'intelligence intuitive.

1. Ces vues de SCHOPENHAUER ne se bornent pas à ressembler à celles de M. LALANDE. Elles marquent encore dans un certain sens sur ces dernières une supériorité — à notre avis — incontestable; elles mettent en valeur *la nécessité rigoureuse*, où se trouve l'intelligence d'intervenir dans le sens opposé au vouloir-vivre, à l'égoïsme. Tandis que M. Lalande, tout en considérant l'homme comme « un abrégé du dualisme universel », où l'intelligence s'oppose à la volonté comme la tendance dissolutive s'oppose à la tendance évolutive de l'univers, n'en parle pas moins

§ 5. — LA LUTTE DE L'INTELLIGENCE INTUITIVE
CONTRE L'ÉGOISME POUR LA CONSERVATION DE LA VOLONTÉ

I. — *L'intelligence intuitive et la justice éternelle*

L'état prévient les actions injustes au moyen du Code criminel, qui, en regard de chaque motif susceptible de les provoquer, oppose un contre-motif, capable de nous en détourner, ou, quand il recourt, le cas échéant, à l'application concrète, au châtiment qu'entraîne l'action injuste, il réalise ce qu'on appelle la *justice humaine* ou la *justice temporelle* (die zeitliche Gerechtigkeit). Or, cette justice temporelle n'est, selon Schopenhauer, qu'un reflet de la *justice éternelle* (ewige Gerechtigkeit), reflet plus ou moins dénaturé par le principe d'individuation c'est-à-dire par le temps et l'espace, inhérents à l'intelligence individuelle. C'est cette justice éternelle, extratemporelle et extraspatiale que nous allons étudier ici dans ses rapports avec l'intelligence intuitive, universelle.

d'un *choix libre* que l'intelligence opère entre les deux tendances. On se trouve « en présence d'un dilemme », devant lequel M. Lalande se demande : « Attachera-t-on sa volonté au particulier ou à l'universel ; ou plutôt les choses n'étant pas données toutes faites, doit-on s'appliquer à faire passer l'universel au particulier, ou le particulier à l'universel ? Les deux routes sont ouvertes » (*La dissolution opposée à l'évolution*, p. 433-434). Ou encore : « ... il est impossible pour l'homme qui se rend compte des choses et qui réfléchit de s'attacher à la tendance évolutive de son être... », p. 446.

La justice humaine tient à l'intelligence individuelle et à tout ce qui s'y rattache. Son existence dépend du temps, de l'espace, et du principe de la raison suffisante. La justice éternelle, au contraire, relève exclusivement de l'unité de la volonté et de l'intelligence universelle. Pour exister, elle n'a besoin ni « d'accorder des délais » ni de « fixer des termes ». Dans la justice temporelle, l'intelligence, réfractant par le principe d'individuation l'unité de la volonté en une multiplicité de phénomènes divers, fait de l'auteur et de la victime de l'injustice deux individualités absolument distinctes et éloignées l'une de l'autre. Elle ne peut punir que moyennant un temps nécessaire ; ce qui la rend « incertaine, vacillante et flottante » (unsicher, schwankend und irrend). La justice éternelle, au contraire, étant hors du temps et de l'espace, est « infailible, invariable et sûre ». Ici la faute et le châtiment, l'agent et le patient ne font qu'un, la volonté étant dans tous les phénomènes une et identique à elle-même (1).

Une intelligence qui ne marche qu'à la suite du principe d'individuation est incapable de saisir cette justice éternelle, ou bien elle la méconnaît, ou bien elle la défigure. « Elle voit le méchant, après des forfaits et des cruautés de tout genre, vivre dans la joie et sortir du monde sans avoir été frappé. Elle voit l'opprimé traîner jusqu'à la fin une vie douloureuse,

1. I vol. *Die W. als W. und V.*, 4 livre, § 63, p. 452 ; v. aussi *ibid.*, § 64, p. 456.

sans rencontrer un vengeur, un justicier. » L'individu doué d'une intelligence ainsi bornée, loin de saisir l'essence des choses, ne voit que les apparences. « Il voit en tel homme un bourreau et un meurtrier, en tel autre un patient et une victime, celui-ci vivre dans la joie, l'abondance et les plaisirs, celui-là mourir, torturé par le besoin et le froid. Alors il demande : Où donc est l'équité ? Prisonnier qu'il est du principe d'individuation ! dupe du voile de Maïa !... » (1)

Pour concevoir et pour comprendre la justice éternelle il faut, selon Schopenhauer, abandonner le fil conducteur du principe de la raison suffisante, monter au-dessus de cette connaissance qui s'attache au particulier, s'élever jusqu'à la vision des Idées, percer de part en part le principe d'individuation, il faut en un mot cesser d'être l'intelligence individuelle pour devenir l'intelligence universelle, seule capable de se convaincre qu'à la réalité prise en elle-même ne peuvent plus s'appliquer les formes du phénomène, et seule capable de saisir que la diversité des phénomènes est identique dans l'unité de la volonté, que « la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et le mal (das Böse und das Uebel) sont attachés à un seul et même être ». (2) C'est donc seulement par cette intelligence détachée des principes de raison et d'individuation, devenue universelle, objective et intuitive, que nous pouvons atteindre l'essence véritable de la justice éter-

1. *Ibid.*, § 63, p. 455-6 ; cf. p. 454.

2. *Ibid.*, p. 456.

nelle. En vain l'intelligence individuelle considère la malice et le mal comme appartenant à des individus distincts, séparés par de grands intervalles d'espace et du temps, pour l'intelligence universelle, « le bourreau et le patient ne font qu'un » (der Quæler und der Quælte sind Eines). En vain, elle prend pour réelle, la distinction entre celui qui fait le mal et celui qui le souffre, pour l'intelligence universelle, cette distinction n'est qu'une apparence qui n'atteint point la chose en soi, apparence due à l'entendement serviteur naturel de la volonté, par lequel cette volonté se méconnaît elle-même (1).

Cette justice éternelle existe bien réellement ; elle est dans l'essence de l'univers, dans la volonté. L'univers visible n'est que la manifestation, l'expression objective de l'universelle volonté de vivre. Dans chaque phénomène celle-ci apparaît avec la détermination qu'elle se donne d'elle-même, en elle-même et hors du temps. Par conséquent le monde est ce qu'il est et comme il est, parce que la volonté est ce qu'elle est et veut ce qu'elle veut. Toutes les limitations, toutes les douleurs, qu'il enferme, ne sont qu'une traduction de ce qu'elle veut. « Tous les obstacles que chacun rencontre, tous ceux qu'il pourrait rencontrer ne sont sur sa route qu'avec *juste raison*. Car la volonté universelle est sa volonté, et si le monde est tel ou tel, c'est que la volonté l'a voulu. » (2) *L'existence est donc distribuée selon la*

1. *Ibid.*, p. 456.

2. *Ibid.*, p. 453.

plus rigoureuse justice entre les êtres. La souffrance trouve sa justification dans l'acte d'affirmation de la volonté et cet acte lui-même se compense et se justifie par la souffrance qu'il porte avec lui (1). Ainsi l'injustice commise et l'injustice soufferte, prises dans leur germe commun et métaphysique, se réduisent à un seul acte affirmant la volonté, comportant dans son sein la souffrance ; elles se ramènent donc à la justice éternelle et ne sont que ses manifestations extérieures, dénaturées et masquées par le principe d'individuation. D'où il résulte que la justice éternelle n'est que la justice temporelle *moins* le principe d'individuation (ou, si l'on veut, *plus* l'intelligence universelle) ; et réciproquement, l'injustice temporelle n'est que la justice éternelle *plus* le temps et l'espace.

Ce n'est donc qu'en se plaçant du point de vue de cette justice éternelle qu'on peut comprendre cet aphorisme de Schopenhauer : « le tribunal de l'univers c'est l'univers lui-même. » (2) Ou, lorsqu'il dit : « S'il était possible de mettre dans une balance, sur l'un des plateaux toutes les souffrances du monde, et sur l'autre toutes les fautes du monde, l'aiguille de la balance resterait perpendiculaire, fixement. » (3) Cela veut dire que la série des actes successifs par lequel la volonté s'affirme se double d'une série de souffrances correspondantes qui nient

1. *Ibid.*, § 60, p. 428.

2. *Ibid.*, § 63, p. 453. « Die Welt selbst ist das Weltgericht. »

3. *Ibid.*, p. 453.

ces actes. D'où il résulte que l'affirmation, impliquant la souffrance, implique par là même sa propre négation ; ce qui veut dire que la volonté s'affirme en même temps qu'elle se nie, ou ce qui revient au même : la volonté ne s'affirme pas plus qu'elle se nie ; elle est dans une immobilité foncière : affirmation, négation ; souffrance, plaisir ; justice, injustice ne sont que de vues de l'intelligence individuelle, à travers les formes du temps et de l'espace, sur l'unité immobile de la volonté universelle.

Mais quand l'intelligence individuelle, traversant le principe d'individuation, ce voile d'illusion, atteint le fond des choses, elle se rend bien compte que « chacun doit considérer comme siennes tout ce qu'il y a de douleurs dans l'univers, comme réelles, toutes celles qui sont simplement possibles... » (1), et par suite que toute injustice commise et toute injustice soufferte ne sont que des modes extérieurs et visibles de la justice éternelle.

En résumé, en tant que l'intelligence se trouve attachée et soumise aux besoins de la vie, la notion de la justice éternelle lui est complètement étrangère et échappe à son emprise. Celle-ci ne lui apparaît que lorsque l'intelligence s'affranchit de la volonté et de ses besoins, c'est-à-dire que lorsqu'elle perce le principe de la multiplicité d'où procède l'égoïsme et par suite l'injustice, et elle devient

1. *Ibid.*, p. 455. « Dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zubetrachten... »

alors l'intelligence universelle, seule capable de voir l'un dans le multiple, l'identique dans le différent, le juste dans l'injuste.

II. — *L'Intelligence et la Pitié*

La théorie de la justice éternelle, que nous venons de présenter, n'est pour ainsi dire que la partie théorique de la doctrine de la pitié. La vision à travers l'individuation, qui constitue l'essence de la justice éternelle, est le fondement du sentiment de la pitié. La pitié ne serait donc qu'une détermination particulière de notre âme par la connaissance qui dépasse le principe d'individuation. Elle serait, en d'autres termes, une détermination *sui generis* de la volonté individuelle par l'intelligence intuitive, universelle. Etudier la pitié, c'est étudier l'influence de la connaissance intuitive, dépassant le principe de raison sur le vouloir égoïste ou, ce qui revient au même, le côté pratique de la justice éternelle.

Or, il en est de la pitié (*Mitleid*) (que Schopenhauer désigne encore du nom de l'intuition morale *die ethische Anschauung*) comme de l'intuition esthétique. Pour l'homme de génie l'intuition esthétique est en quelque sorte la pente naturelle de son intelligence, le refuge auquel il recourt quand l'objet contemplé lui paraît comporter la moindre manifestation de l'Idée. Pour l'homme « de caractère bon, noble » (1) la pitié ou l'intuition morale est un état

1. Le caractère noble procède toujours, selon Schopenhauer, d'une connaissance intuitive, dépassant le principe de la raison

d'âme qu'il adapte de même instinctivement chaque fois qu'il se trouve en présence de la douleur de ses semblables. Le rapport de la volonté à l'intelligence, qui conditionne notre plus ou moins grande aptitude à ressentir l'intuition esthétique, conditionne aussi celle d'éprouver le sentiment de pitié. Quelque énergique que soit la volonté individuelle, si l'intelligence lui fait équilibre et lui enseigne à surmonter son penchant à l'injustice, elle sera capable de s'élever à un état d'intuition morale, état qui donne naissance à la bienveillance et à la bienfaisance positives, à l'amour de nos semblables. « Il ne faut pas donc croire, dit Schopenhauer, que l'homme bon soit par là même une manifestation moins énergique de la volonté qu'un méchant ; seulement chez lui la connaissance maîtrise l'aveugle élan de la volonté. » (1)

Par conséquent, l'intuition morale suppose deux conditions bien distinctes : l'une subjective et l'autre objective. Elle exige en premier lieu une intelligence supérieure, capable de pénétrer le principe d'individuation, de franchir cette barrière qui nous sépare suffisante. Ce serait, pour tout dire, la volonté modifiée par des motifs radicalement distincts de ceux qui naissent de l'intelligence individuelle, asservie aux besoins de la vie. « Nous ne représentons jamais, dit-il avec une justesse incontestable, un très noble caractère sans une certaine tristesse silencieuse. Elle ne vient pas d'une humeur rendue chagrine par les contrariétés journalières (il n'y aurait plus là aucune noblesse, mais plutôt un méchant caractère) ; elle procède de la connaissance désintéressée de la vanité de tous les biens et du néant de toutes les douleurs. » I vol. *Die W. als W. und V.*, liv. IV, § 68, p. 507-7.

1. *Ibid.*, § 66, p. 477.

du reste du monde et de nous identifier avec le monde. « Celui qui voit clair à travers ce principe est par là même bon de cette bonté qui se manifeste par une tendresse pure, désintéressée pour autrui. Si cette clarté de vision devient parfaite l'individu étranger et sa destinée nous apparaissent sur le même pied que nous et notre destinée. » (1) En second lieu, la condition objective, nécessaire pour que puisse s'exercer la condition subjective, va consister dans la souffrance, le malheur, la misère de nos semblables, et non dans leur bonheur qui ne nous inspire souvent que l'envie.

L'expérience journalière nous montre que la souffrance d'autrui détermine immédiatement en nous un sentiment de compassion et nous incite à venir en aide. Ce fait suppose déjà notre identification avec autrui et par suite la suppression du principe d'individuation qui seul pose la distinction entre le moi et le non moi. Car, autrement, comment une souffrance qui n'est pas mienne et qui ne m'atteint pas pourrait-elle faire naître en moi le sentiment de tendresse, de douceur, de pitié, et me déterminer à agir d'une façon secourable, envers celui qui souffre ? C'est parce que je partage la souffrance de mon prochain, parce que je souffre en lui et avec lui que je ressens de la pitié pour lui et que je suis porté à lui venir en aide (2). Cette sympathie toute immé-

1. *Ibid.*, § 67, p. 481.

2. III vol. *Grundlage der Moral*, § 22, *Metaphysische Grundlage*, p. 653.

diante, cette pitié instinctive pour la souffrance d'autrui est la source unique des actions véritablement morales. Toute action qui n'en provient pas ne présente aucune valeur morale. Elle ne procède que de l'égoïsme, sinon de la méchanceté.

Il est vrai que la pitié et par suite toute action désintéressée et bienfaisante est un véritable mystère pour une intelligence soumise aux exigences d'une volonté individuelle et incapable de s'affranchir des formes du temps et de l'espace qui séparent le moi du reste du monde. C'est pourquoi l'égoïste et le méchant dont l'intelligence est complètement obscurcie par le vouloir aveugle, ne voient dans l'acte secourable autre chose que l'effet de la sottise (als Wirkung der Torheit) (1). D'une façon générale, l'homme dont l'intelligence est asservie à la volonté est isolé par une épaisse cloison : « le monde lui est un *non-moi absolu*, il nourrit à son égard une hostilité primordiale ; aussi la note fondamentale de son état d'âme est-elle l'animosité, la défiance, l'envie, la joie maligne » (2). Au contraire, l'homme d'une intelligence supérieure, l'homme du caractère bon, « vit dans un monde extérieur homogène à son être : les autres ne sont pas pour lui un *non-moi* ; mais une répétition du *moi* » (Ich noch ein Mal) (3).

Puisque la pitié, vertu fondamentale unique, procède de l'intelligence universelle, affranchie des

1. *Ibid.*, p. 653.

2. *Ibid.*, p. 653.

3. *Ibid.*, p. 653.

principes d'individuation et de raison suffisante et, par là, de l'intelligence individuelle, pliée aux exigences de la vie ; puisque, en un mot, elle résulte de la connaissance intuitive qui n'a aucun rapport avec la connaissance conceptuelle, seule communicable par des mots, il est évident qu'elle ne peut s'enseigner. « Il n'est pas plus possible, dit Schopenhauer, de faire un homme de bien, grâce à de simples considérations morales ou par la pure prédication, qu'il n'a été possible aux auteurs de Poétiques, depuis Aristote, de faire un seul poète. » (1) Le concept est impuissant à créer la vertu, de même qu'il n'est pour rien dans l'essence de l'art. S'il subsiste, c'est dans le but de déduire et de conserver les connaissances acquises sans son aide, parce que de source préconceptuelle. Du reste, *velle non discitur*, répète Schopenhauer à plusieurs reprises. D'ailleurs, les concepts abstraits ne sont, aux yeux de la volonté que des motifs. Or, les motifs, cette seule emprise que l'intelligence individuelle puisse avoir sur la volonté, nous l'avons vu déjà, peuvent modifier la direction de la volonté, mais non la volonté même. D'autre part, tous les motifs qui procèdent d'une intelligence individuelle subordonnée à la vie sont exclusivement destinés à fortifier en nous la volonté de vivre. Leur origine ne les rend donc guères susceptibles de déterminer en nous le sentiment de pitié, et encore moins de susciter quelque action désinté-

1. I Die W. als W. und V., 4 liv., § 66, p. 473.

ressée. D'une part, l'intelligence individuelle, utilitaire, discursive, ne peut donc avoir aucun rapport avec la moralité. De l'autre la moralisation et l'affirmation du vouloir, selon l'esprit du système schopenhauerien, sont des termes opposés et divergents. Comment donc une intelligence qui par sa destination même est attachée à l'affirmation de la volonté et qui par suite agit au rebours des exigences de la moralité pourra-t-elle nous amener à la pitié, et occasionner une action purement désintéressée et véritablement morale?

Comme on le voit, de quelque côté qu'on aborde la question, on conclut fatalement que la pitié, la bonté sincère, la vertu désintéressée n'ont pas leur source dans la connaissance abstraite, mais, au contraire, dans une connaissance radicalement différente de celle-ci, c'est-à-dire dans une connaissance intuitive qui n'a rien de commun avec le raisonnement et le discours. Par conséquent, « ce n'est pas dans des paroles qu'elle obtient son expression adéquate, mais seulement dans les faits, dans les actes, dans la conduite d'une vie d'homme ». Bref, la base de la pitié, de la vertu, de la moralité et par suite de toute action désintéressée est la connaissance intuitive qui procède de l'intelligence universelle. Celle-ci est seule capable de modifier la volonté en elle-même, condition nécessaire pour que puisse naître en nous le sentiment de la pitié. Celui qui est susceptible de cette connaissance intuitive perçoit que la différence entre lui et les autres, cet abîme

aux yeux de la connaissance raisonnante, n'est qu'une illusion passagère de l'ordre du phénomène. « Il connaît d'une façon immédiate et sans raisonner que la réalité, cachée derrière le phénomène qu'il est, est la même en lui qu'en autrui... » Et par contre « pour celui qui fait de bonnes œuvres, les œuvres de douceur, le voile de Maïa est déjà transparent, et l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée. Il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté, en chaque être, il se reconnaît donc en quiconque souffre ». (1) Agir avec douceur ou bien être affranchi de cette illusion que nous impose le principe d'individuation est une seule et même chose. En somme, toute action bonne, désintéressée et véritablement morale suppose comme condition indispensable, une connaissance intuitive, une vision à travers le principe d'individuation, et réciproquement toute connaissance de ce genre détermine nécessairement une action morale.

Pour considérer cette connaissance intuitive, comme un fondement solide, comme une condition *sine qua non* de la pitié et de l'action véritablement morale, il nous faut écarter ici une objection. On pourrait demander, comment il se fait que toute action purement désintéressée et véritablement morale, selon l'aveu de leurs auteurs, soit inspirée de certains dogmes, de maximes, de formules ou de motifs, provenant de l'intelligence individuelle, concep-

1. *Ibid.*, § 66, p. 478.

tuelle, et non de cette vision intuitive de l'identité de l'essence de toutes choses, de ce genre de connaissance que nous venons de décrire et de poser comme un principe générateur de la vraie moralité? La réponse schopenhauerienne sur ce point est pleine d'ingéniosité et de finesse. Il s'agit de distinguer, selon lui, si ces formules motivent réellement ces actions désintéressées, ou si, au contraire, elles ne se bornent pas à constituer après coup une explication par laquelle la raison se rend compte de ce qui s'est passé dans la volonté. Ainsi « l'explication n'est en somme qu'une fiction, mais la raison est accoutumée à s'en contenter... On a fait une action désintéressée parce qu'on est bon, on est bon, parce qu'on voit à travers le principe d'individuation, source de l'égoïsme et de la méchanceté; on est incapable d'expliquer cette action correctement parce qu'on n'est pas philosophe, et pourtant on a besoin de s'en donner une explication ». (1)

D'une manière générale, les motifs qui régissent le cours de nos actions conscientes, loin d'être les causes véritables de ces actions ne sont, au contraire, comme nous l'avons déjà vu plus haut, qu'occasionnelles. L'intelligence conceptuelle représente un plan extérieur par rapport au plan où se prépare l'action. Il en résulte que la loi de la motivation ne rend compte de nos actions que d'une façon purement fictive. Elle exprime à la fois le besoin et

1. I. *Die W. als W. und V.*, 4 liv., § 66, p. 473-474.

l'impuissance où est l'intelligence d'atteindre l'intention profonde de la volonté, où d'avance est esquissée l'action. « C'est pourquoi nous ne pouvons jamais juger exactement du point de vue moral, les actes d'autrui, et les nôtres même rarement. » (1)

C'est donc considérant le motif, non comme une cause de nos actions, mais au contraire, comme une sorte d'interprétation après coup ou d'explication fictive (die fingirte Rechenschaft) de ce qui originellement est d'essence différente que l'objection se trouve écartée, et que nous pouvons considérer la pitié et l'action désintéressée comme solidement fondées sur la connaissance intuitive procédant de l'intelligence universelle.

En résumé, de même que nous avons, considérant le Droit, Dieu, la Politesse et l'Etat, mis en lumière à la fois l'attitude et les aspirations de l'intelligence individuelle vis-à-vis du vouloir-vivre, de même pour dégager et préciser le rôle de l'intelligence universelle en face de ce vouloir, il nous faut jeter un coup d'œil rétrospectif sur l'ensemble des effets réels qui suscitent en nous l'idée de la justice éternelle et le sentiment de la pitié, ces moyens créés par l'intelligence universelle pour lutter contre l'égoïsme. Or, par la justice éternelle, nous sommes affranchis du principe d'individuation, de cette barrière qui sépare le moi du non-moi ; l'individualité y est complètement supprimée ; nous nous identifions

avec le reste du monde. Par la pitié (qui n'est d'ailleurs qu'une répercussion *sui generis* de l'idée de la justice éternelle sur notre volonté) notre individualité s'y trouve comme dilatée et confondue avec tout ce qui souffre.

On voit donc que l'intelligence universelle continue, à sa façon, le même processus d'unification que nous avons vu poursuivre par l'intelligence individuelle. Celle-ci se borne à limiter les penchants égoïstes, celle-là les modifie. La solution qu'apporte la première aux exigences contradictoires du vouloir, qui tend à produire des individualités de plus en plus grandes, consiste simplement à restreindre et à empêcher ces exigences afin de conserver les manifestations particulières du vouloir. La seconde, dépassant le point de vue des individualités, et modifiant les penchants irrationnels de la volonté, ne vise, semble-t-il, qu'à l'identité et l'unité primitive de tous les phénomènes.

§ 6. — L'INTELLIGENCE ET LA NÉGATION DU VOULOIR-VIVRE

I. — *L'intelligence universelle détermine la négation du vouloir par la connaissance intuitive*

De la connaissance intuitive, de cette vision à travers le principe d'individuation, source d'où naît la moralité, découle aussi ce que Schopenhauer désigne du nom de *négation de la volonté* (Vernei-

nung des Willens). La moralité et la négation de la volonté ne diffèrent peut-être que d'un degré en ce qui concerne la clarté de la vision intuitive. Cette différence se retrouve, par suite, dans la modification qu'exerce cette vision sur la volonté. De même que l'action absolument désintéressée est la forme extérieure et visible de la moralité, de même l'ascète est le phénomène extérieur de la volonté sur la voie de la négation, du Salut. Chez l'homme vertueux, la vision intuitive à travers l'individuation élargit son être au point de l'identifier à tous les autres. Chez l'homme qui nie la volonté, chez l'ascète, cette vision, modifiant encore plus profondément sa volonté, fait naître en lui un dégoût envers l'essence de la volonté de vivre. « Il aperçoit l'ensemble des choses, il en connaît l'essence, et il voit qu'elle consiste dans un perpétuel écoulement, dans un effort stérile, dans une contradiction intime et une souffrance continue... Comment dès lors, connaissant ainsi le monde, pourrait-il par des actes incessants de sa volonté affirmer la vie, s'y attacher de plus en plus étroitement, en appesantir le poids sur son être ? » (1) De plus, comment celui qui est animé de la vertu, celui qui reconnaît son propre être dans chaque autre créature, qui renonce à tout avantage fortuit et qui ne veut pour soi d'autre destinée que celle de l'humanité, comment peut-il vouloir longtemps de celle-là ? « L'attachement à la vie, à ses

1. I. *Die W. als W. und V.*, 4 liv., § 68, p. 486.

jouissances ne peut tarder à céder et à faire place à un renoncement général : c'est le moment de la négation du vouloir vivre. » (1)

C'est par la connaissance du tout, par cette connaissance de l'essence des choses — connaissance qui devient pour la volonté un apaisement — que l'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation parfaite, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir. Parvenu à ce degré, l'homme se met en contradiction manifeste avec la volonté de vivre : il cesse de vouloir quoi que ce soit, il s'efforce d'atteindre à la parfaite indifférence envers toutes choses. « Comme lui-même nie la volonté qui se manifeste dans son corps, il ne s'opposera pas à ce qu'autrui fasse de même, c'est-à-dire, à ce qu'on lui fasse tort ; aussi toute souffrance qui lui vient du dehors, qu'elle soit le fait du hasard ou de la malice d'autrui, est la bienvenue pour lui. » (2)

D'une façon générale, l'intelligence universelle impose à la volonté les préceptes qui la nient, par un acte d'intuition intégrale de l'essence des choses. Cet acte intuitif, par lequel l'intelligence transforme le vouloir en non-vouloir, détermine par là même toute la série des actes négateurs. La volonté directement antagoniste à la volonté de vivre, fera nécessairement appel à « l'amour du prochain avec le renoncement absolu de soi-même ; l'amour univer-

1. II *Ergänzungen zum vierten Buch*. Chap. XVIII. *Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben*, p. 714.

2. I vol. 4 liv., § 68, p. 490.

sel embrassant non seulement l'humanité, mais tout ce qui vit ; la charité poussée jusqu'à l'abandon de ce qu'on gagne péniblement chaque jour ; une patience sans bornes à supporter les outrages ; le paiement du mal — si dur que cela puisse être — par la bonté et l'amour ; la résignation volontaire et joyeuse aux injures ; l'abstention de toute nourriture animale ; la chasteté absolue ; le renoncement aux voluptés par celui qui s'efforce vers la sainteté parfaite ; se dépouiller de ses richesses, abandonner toute habitation, quitter les siens, vivre dans l'isolement le plus profond, abîmé en une contemplation silencieuse ; s'infliger une pénitence volontaire au milieu de lents et terribles supplices, en vue d'une mortification complète de la volonté, poussée finalement jusqu'à la mort par la faim, ou jusqu'à celle qu'on trouve en allant se jeter au-devant des crocodiles, en se précipitant de la roche sacrée du haut de l'Himalaya, ou en se faisant enterrer vivant, ou en se plaçant sous les roues de l'immense chariot qui promène les statues des Dieux parmi les chants, les cris de joie et les danses des bayadères ». (1)

Il est curieux de remarquer que les ascètes, quel que soit leur pays, leur religion ou leur secte, observent toujours des préceptes analogues et ont, au fond, une conduite identique. Elle est toujours en contradiction avec le vouloir-vivre, toujours manifestation d'une volonté invertie. Cette marche rétro-

1. *Ibid.*, 4 liv., § 68, p. 492.

grade de la volonté ne s'opère, selon Schopenhauer, que par la connaissance intuitive, seule capable de diriger la volonté dans un sens diamétralement opposé à celui de la volonté de vivre. Ainsi donc la considération de la conduite des ascètes nous amène nécessairement à l'hypothèse de la vision à travers l'individuation, qui est la seule explication possible du phénomène. Si, de fait, l'ascète, comme l'homme vertueux, considère ses actes comme inspirés et déterminés par des maximes et dogmes religieux, en somme par des concepts provenant de l'intelligence individuelle et non pas par cette connaissance intuitive dépassant l'individuation, c'est qu'il est incapable d'en donner une explication réelle traduisant une connaissance intuitive en termes abstraits. Ou encore, comme le dit Schopenhauer : « c'est seulement pour tranquilliser sa raison, qu'il les explique à l'aide d'un dogme quelconque. » (1)

La connaissance intuitive de l'essence des choses se trouve donc à la base de l'ascétisme ou de la négation de la volonté de vivre. Ces deux termes ne désignent qu'une seule et même chose : la négation de la volonté de vivre n'est qu'un terme abstrait exprimant la signification métaphysique de l'action de l'ascète.

Remarquons que l'ascétisme sous le nom de négation de la volonté de vivre vient d'être pour la première fois expliqué ou, du moins, traduit par Scho-

1. *Ibid.*, 4 liv., § 68, p. 492.

penhauer en termes métaphysiques et sans le secours d'aucun mythe.

Pour Schopenhauer comme pour les vrais philosophes qui ne s'attachent pas au développement des apparences dans le temps, et dont le rôle consiste à rechercher la signification morale des actes, « le phénomène le plus grand, le plus important, le plus significatif, qui se soit jamais manifesté au monde, ce n'est pas le conquérant, c'est l'ascète » (1). Le

1. Remarquons en passant que l'adversaire le plus acharné de l'ascétisme, de cet idéal de la moralité chez Schopenhauer, est Nietzsche. Pour Schopenhauer le problème de la finalité résolue par la négative et la conception pessimiste du monde sont la raison de la négation de la vie. L'ascétisme est, à ses yeux, la seule conséquence pratique d'une théorie pessimiste et antifinaliste du monde. Pour Nietzsche, au contraire, le fait de l'évolution de l'espèce humaine (qu'il emprunte à Darwin), donne la possibilité de découvrir un but, permettant à la vie de s'affirmer à nouveau. Partout, chez lui, déborde ce sentiment que la vie est quelque chose de solennel « das Gefühl der Feierlichkeit des Lebens », qu'elle est, d'après son essence, une intensification, une concentration des forces universelles dans l'individu. Cette impulsion qu'il trouve dans la vie, lui permet d'assigner à la vie, comme par un retour sur elle-même, un but et un sens. Elle lui inspire l'assurance d'une exaltation, d'un perfectionnement, d'un enrichissement de plus en plus amples. En somme la vie devient, pour Nietzsche, le but de la vie : vivre c'est l'idéal de la vie. Ainsi se trouve supprimée la question illusoire d'un but final situé en dehors du processus même de la vie.

Si l'on se place en face des tendances fondamentales de deux penseurs, on serait, en effet, tenté de dire avec GEORGE SIMMEL que « la sympathie de l'homme moderne se déclarera pour Nietzsche » (p. 15, *Mélanges de Philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*. Trad. française. Paris, 1912). Mais lorsqu'on y regarde de plus près, les choses changent d'aspect. L'idée fondamentale de Nietzsche, à savoir que la vie contient dans son essence, par son élan vital, la garantie d'une progres-

conquérant suit la pente naturelle de la volonté, l'ascète agit au rebours de cette volonté « ...dont la liberté ne se manifeste qu'en lui seul, par où sa conduite est justement l'opposé de la conduite habituelle ». (1) Aussi l'ascète représente-t-il une négation libre et réfléchie de la volonté.

Lorsqu'il arrive au point où ne persiste plus en lui que la dernière étincelle nécessaire à soutenir le corps, l'ascète n'est plus que l'intelligence pure, « miroir calme du monde » (*ungetrübter Spiegel der Welt*) (2). Aussi, quelque triste et misérable que soit sa condition extérieure, l'ascète est toujours, selon Schopenhauer, rempli « d'une joie et d'une paix céleste », (*voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe.*) Telle nous apparaît donc, réduite à l'essentiel, la

sion vers des formes de plus en plus parfaites, est une pétition de principe, et par suite un optimisme arbitraire que rien n'autorise à affirmer. De plus, Nietzsche néglige complètement la part de l'intelligence dans la vie, qui joue un rôle prépondérant chez Schopenhauer. L'intelligence, ce guide de la vie, est pour notre philosophe en proportion directe avec l'affirmation de la volonté. Au degré le plus élevé de sa connaissance, reconnaissant la volonté partout identique à elle-même, le non-sens et la vanité de la vie, elle convertit le vouloir en non-vouloir. L'ascète est la forme visible de cette conversion. Chez Nietzsche, au contraire, l'intelligence est, semble-t-il, en proportion inverse de l'affirmation de la volonté. Son surhomme, ce degré de développement supérieur au degré de l'homme actuel, comporte tous les attributs sauf l'intelligence. C'est un fort (*stark*) que Nietzsche compare souvent à un lion (*Löwe*), bon et puissant, dont la conduite ne dépend jamais de motifs d'ordre rationnel ou sentimental, mais de sa force et sa puissance.

1. *Ibid.*, p. 494-495.

2. *Ibid.*, p. 501.

négarion du vouloir-vivre, déterminée par la connaissance intuitive dépassant le principe d'individuation. Tel semble, en d'autres termes, le rôle de l'intelligence universelle dans la négation de la volonté de vivre.

II. — *L'intelligence individuelle détermine la négation du vouloir par la souffrance* (Δεύτερος πλoύς).

Le type de l'homme ordinaire, par conséquent celui de la majorité, dont l'intelligence est soumise à l'objet particulier et au frein de son vouloir, n'est pas capable de s'élever jusqu'à cette connaissance intuitive qui engendre la moralité et entraîne à sa suite la négation de la volonté. Pour lui la souffrance seule peut amener la volonté à la résignation complète, et par suite à la négation. Il faut presque toujours que de grandes douleurs aient brisé la volonté pour parvenir à la négation. « Nous ne voyons pas un homme rentrer en lui-même, se reconnaître..., se changer de fond en comble, s'élever au-dessus de lui-même et de toute espèce de douleurs, et comme purifié et sanctifié par la souffrance, avec un calme, une béatitude et une hauteur d'esprit que rien ne peut troubler, renoncer à tout ce qu'il désirait... Comme la fusion d'un métal s'annonce par un éclair, ainsi la flamme de la douleur produit en lui la fulguration d'une volonté qui s'évanouit, c'est-à-dire de la délivrance. » (1) « Nous voyons, tous les jours, dans la

1. *Ibid.*, § 68, p. 503.

vie réelle des malheureux qui on appris à connaître toute l'amertume de la souffrance, monter à l'échafaud, aller au devant d'une mort ignominieuse, horrible, cruelle, avec une entière force d'âme, dès qu'ils ont perdu toute espérance. C'est parce que le dernier secret de la vie s'est révélé à eux dans l'excès même de la souffrance, ils ont compris que la douleur et le mal, que la souffrance et la haine, que le crime et le criminel, qui se distinguent si profondément dans la connaissance soumise au principe de raison, ne sont qu'une seule et même chose au fond, la manifestation de cette unique volonté de vivre, qui objective sa lutte avec elle-même au moyen du principe d'individuation : ils ont appris à connaître les deux faces des choses, le mal et la méchanceté, et les ayant reconnus identiques, ils renoncent à l'une et à l'autre et se dérobent au vouloir-vivre. » (1)

A côté des souffrances systématiques que le sort impose à chacun de nous, « un grand malheur brusque ou une grande souffrance peut aussi amener en nous, dit Schopenhauer, une notion très vive de la lutte du vouloir-vivre avec lui-même, et nous faire comprendre l'inutilité de l'effort. Aussi on a vu souvent des hommes dont l'existence tumultueuse avait été en proie au conflit des passions, des rois, des héros, des aventuriers se convertir soudainement, et tout entiers à la résignation et au repentir, se faire moines ou solitaires ». (2) D'une façon générale, toutes

1. *Ibid.*, p. 504-505.

2. *Ibid.*, p. 505.

les fois qu'un destin irrévocable refuse à l'homme la satisfaction de quelque grand désir, la volonté se brise, devient incapable de vouloir autre chose, et le caractère change en conséquence, devient doux, triste, noble, résigné (1). En réalité la meilleure solution pour celui qui souffre, donc pour tous, c'est de se résigner, « car se plaindre et se lamenter éternellement sans être assez fort pour se résigner, c'est perdre à la fois le paradis et la terre pour ne garder qu'une sentimentalité larmoyante. » (2)

Mais pour arriver à la délivrance, à la conversion de la volonté par la souffrance, il faut que celle-ci prenne la forme de la connaissance pure (die Forme reiner Erkenntnis annimmt), et amène une résignation vraie qui calme ce vouloir. Il ne suffit pas pour nous résigner de traverser une longue suite des douleurs, de nous lamenter devant d'immenses malheurs, car là, notre connaissance est encore soumise au principe de raison, nous sommes encore devant le particulier, nous voulons encore la vie, mais dans des conditions différentes ; il faut, au contraire, que notre regard s'élève du particulier au général, que nous considérions notre propre douleur comme un exemple de la douleur universelle, que la vie du monde ne nous apparaisse que comme la douleur du monde ; alors seulement nous atteindrons la perfec-

1. *Ibid.*, p. 507.

2. *Ibid.*, p. 508.

tion morale, la résignation et par suite la négation (1).

On voit donc que toute douleur doit être considérée, en dernière analyse, comme un acheminement à la résignation, à la sainteté, bref, comme possédant « en puissance une vertu sanctifiante. »

En résumé, il y a chez Schopenhauer deux voies distinctes qui mènent à la négation de la volonté de vivre. La première est celle qui procédant d'une vision à travers l'individuation aboutit à la certitude positive de la souffrance et de la vanité radicale de la vie. C'est la voie de la négation en quelque sorte libre et réfléchie, donnée à une élite très restreinte. C'est celle que nous avons vue suivre par les ascètes. Ceux-ci, annihilant la volonté par la connaissance intuitive, constituent, en effet, cette élite des esprits supérieurs, en regard de laquelle toute intelligence, qui ne marche qu'à la suite du principe de la raison suffisante, passe pour ordinaire et inférieure. La seconde voie procède de la souffrance directement subie ; c'est l'effet systématique de la douleur sur la volonté. La souffrance est ici un moyen qui force l'intelligence individuelle à se dépasser elle-même pour arriver à l'intuition de l'essence des choses, c'est-à-dire à la connaissance intuitive de la vanité et du non-sens de la vie.

En somme, l'intelligence supérieure s'élève d'elle-même et par ses propres forces jusqu'à la vision de

1. *Ibid.*, 507.

l'essence du monde, l'intelligence ordinaire n'y arrive, au contraire, que par l'intermédiaire de la souffrance, nécessaire d'abord pour apaiser la véhémence de la volonté et pour ensuite s'en détacher. Ce qui importe surtout du point de vue où nous considérons les choses, c'est que le vouloir-vivre, dans les deux cas, ne peut être supprimé ou plus exactement ne peut être amené à se nier soi-même que par la connaissance. « La volonté s'objective à la lumière et c'est seulement à la lumière qu'elle peut trouver sa délivrance. » (1)

§ 7. — L'INTELLIGENCE ET LE NÉANT

Après avoir mis en lumière le rôle de l'intelligence dans la morale, avant de nous occuper de la critique à laquelle prête cette partie de la philosophie schopenhauerienne, il importe de nous arrêter un instant au point où nous sommes amenés par les diverses manifestations morales de l'intelligence. Or, aboutissant par la vision à travers le principe d'individuation à la négation systématique de toute volonté et par là à la suppression du monde, la question se pose de savoir quelle notion notre intelligence peut avoir de ce néant ? Schopenhauer répond : une notion essentiellement négative (*der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist*). Cela veut dire que « tout néant n'est qualifié de néant que par rapport à une autre chose ;

1. *Ibid.*, § 69, p. 513.

tout néant suppose ce rapport et par suite un objet positif » (1). Par conséquent un néant absolu, chose sans rapport avec autre chose, est une notion vide de sens, un *nihil negativum* dépourvu de possibilité d'existence.

Si, comme il nous semble, le monde de la représentation est la seule réalité qui existe pour notre intelligence, le monde situé au-delà de la représentation doit être considéré, par rapport à la réalité donnée, comme un néant. En d'autres termes, si la réalité donnée est une volonté qui veut et qui connaît, le néant n'est donc que la volonté qui ne veut point et ne connaît point. Ainsi le néant se réduit, pour Schopenhauer, à l'unité éternelle de la volonté universelle, dépourvue de la connaissance.

Bien que le concept du néant ne contienne aucun des prédicats qui constituent le concept du monde de la représentation, il ne doit pas être considéré, par là, comme quelque chose de désolant, quelque chose auquel ce monde sensible serait préférable, mais tout au contraire, n'étant, par définition, que la négation de ce monde, le néant, comme tel, est une chose à désirer. Cette dernière affirmation s'appuierait, sans doute, sur une preuve directe et positive, si l'expérience intime qu'éprouvent ceux qui sont parvenus à la négation complète de la volonté, ou de ceux qui sont arrivés à l'extase, au ravissement, à l'union avec Dieu, pouvait se communiquer d'une

1. *Ibid.*, § 71, p. 523-524.

façon quelconque (1). Mais comme cette expérience ne comporte pas la forme du sujet et de l'objet, elle n'est pas une connaissance à proprement parler. Nous sommes, en définitive, obligés de nous contenter d'une notion négative du néant, toute connaissance positive demeurant à jamais hors de notre portée (2).

1. *Ibid.*, § 71, p. 574.

2. D^r MAX HECKER appliquant les termes hindous au néant, chez Schopenhauer, dit sur ce point : « *A priori* ist klar, dass dieses Nirvâna das kontradiktorische Gegenteil des Sansâra sein muss, dass es jener Ort ist auf den auch kein Schatten der leidenvollen Vergænglichkeit fallen kann. » (*Schopenhauer und indische Philosophie*, § 18. *Charakteristik des Nirvâna*, p. 160, Kœln, 1897).

D^r PAUL DEUSSEN, illustre connaisseur de la philosophie indienne et le président du *Schopenhauer-Gesellschaft* caractérise le Nirvâna dans les termes suivants : « Jenes im absoluten Sinne reale, allerhöchste, ewige, wie der Aether alldurchdringende, aller Verændlichkeit entrunkte, allgenungsame, ungeteilte, seiner Natur nach sich selbst als Licht dienende (Sein), in welchem kein Guttes und kein Böses, kein Wirkung, kein Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft statt hat, dieses unkörperliche (Sein) heisst die Erlösung », p. 443. *Das System des Vedânta nach den Brâhmasûtra's des Bâdarâyana und den Commentar des Çaṅkâra über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkâra ausdargestellt*. Leipzig, 1883, in-8, p. 536.

REMARQUES FINALES ET CONCLUSION

Nous n'avons rencontré dans ce chapitre aucun élément inconnu que nous n'ayions précédemment déjà éclairé et expliqué. La double conception de l'intelligence qui domine la morale schopenhauerienne comme l'esthétique a été déjà l'objet de notre étude sous tous ses aspects possibles. Nous avons étudié, en effet, l'intelligence individuelle et l'intelligence universelle dans leur structure intérieure, dans leur destination primitive, dans leur rapport avec la volonté à la fois individuelle et universelle, dans leurs rapports réciproques ainsi que dans leurs manifestations cognitives. Nous nous sommes même demandé la part d'originalité qu'avait Schopenhauer dans leur distinction.

Ayant envisagé les manifestations morales de l'intelligence et arrivés au terme final de son activité, c'est-à-dire à la négation de la vie, il convient de nous arrêter un instant devant cette conclusion définitive de la philosophie schopenhauerienne, afin de nous rendre compte si elle découle rigoureusement des propositions fondamentales de son système. Nous allons donc soumettre à l'examen critique les trois moments de l'activité de l'esprit : 1° L'intelligence

universelle affranchie des principes de raison et d'individuation ; 2° la détermination de la pitié par l'intelligence universelle ; et 3° la détermination de la négation de la volonté par l'intelligence universelle.

En ce qui concerne le premier point, nous avons déjà suffisamment montré, dans notre quatrième chapitre, qu'une connaissance affranchie du principe de la raison suffisante n'est pas une connaissance proprement dite, n'ayant, par définition, rien de commun avec la connaissance rationnelle, seule valable pour une intelligence individuelle. Par conséquent la connaissance intuitive qui procède de l'intelligence universelle et qui engendre l'art et la moralité, ne peut être qu'une vision mystique dont l'intelligence individuelle est incapable de rendre compte. Ce seul fait suffit à montrer que la doctrine schopenhauerienne de l'art et de la moralité, loin de contredire la doctrine de la volonté ou celle de l'intelligence individuelle, comme l'on croit généralement (1), manifeste un nouveau point de vue, supérieur à celui de l'intelligence individuelle, et par là

1. *La doctrine de l'intelligence universelle contredit celle de l'intelligence individuelle :*

SEYDEL, p. 86 dit : « Die das ganze System durchziehende Dissonanz sich auf die wenigen Worte zusammendrängen lässt : die Erkenntnis des Dinges an sich ist... frei vom Satze des Grundes und die philosophische Wahrheit κατ'ἐξοχήν ».

FISCHER KUNO, p. 526 : « Alle Erkenntnis ist bedingt durch Zeit und Raum, ausgenommen nur die ästhetische... »

JENSON OTTO, p. 23 : « Alles Erkennen geschieht nach dem

même réfractaire à toute tentative d'analyse rationnelle. Son auteur la place à la fois à l'abri de toute justification et de toute réfutation rationnelles. Aussi l'attitude la plus prudente d'une critique im-

Satze vom Grunde. Das ästhetische und philosophische Anschauen geschieht nicht nach dem Satze vom Grunde. »

VOLKELT, p. 262 : « Das Vorstellen ist... an die Form des Satzes vom Grunde unlöslich gekettet. Und nun soll das Erkennen der Ideen, das doch auch nichts weiter als Vorstellen ist, seine Eigentümlichkeit gerade in dem Absehen von allen Beziehungen des Satzes vom Grunde haben ? »

FALKENBERG, p. 457 : « Wenn... anfangs behauptet wurde, alles Vorstellen stehe unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde, so würde uns jetzt gesagt, es gäbe ausser dem kausalen ein höheres, von jenem Satze entbundenes Erkennen : die ästhetische und die philosophische Anschauung. »

La doctrine de l'intelligence universelle contredit celle de la volonté :

SEYDEL, p. 97 : « Fiel es... auf das ein System welches den Willen als das All-Eine bezeichnet, dennoch Platz hat für einen Intellekt der als völlig frei vom Willen gar nicht mehr als Erscheinung eines jenen Einen... scheint betrachtet werden zu sollen, so... hat dies seinen Grund in der Proteus-Natur des Schopenhauerschen Willens. »

HARMS, p. 41 : « Es geschieht damit aber offenbar ein Wunder, dass das Subjekt des Erkennens sich von der Wurzel der Welt, dem Willen... plötzlich losreist... »

JENSON OTTO, p. 18 : « Ohne Willen kein Wirken. Die geniale Erkenntnis ist willens reine Betätigung des Intellekts. »

LEHMANN R., p. 94 : « Nach Schopenhauer war die Vorstellung bisher nur ein Mittel des Willens gewesen, dass dieser sich für sein Leben selbst geschaffen hat ; hier tritt sie nach ihm unabhängig vom Willen auf... Hier kehrt er also plötzlich seine eigene Weltbetrachtung um, und darin ist er vollkommen im Unrecht. »

SOMMERLAD, p. 26 : « Entweder der Intellekt, durch dessen Vorherrschen das rein ästhetische Anschauen möglich wird ist frei vom Willen — dann widerstreitet das den Tatsachen der ästhetischen Anschauung, die uns zeigen, das hier ein Entschlies-

manente vis-à-vis de cette doctrine de l'intelligence universelle et de ses conséquences, consiste nécessairement à s'abstenir de toute appréciation.

En ce qui concerne le second moment de l'activité

sen und damit ein bewusstes Festhalten bestimmter Vorstellungen und ein Verdrängen anderer stattfindet oder der Intellekt hat eine besondere Kraft und Tätigkeit, die ganz anderes gear- tet ist als der « Wille » — dann wiederstreitet das dem hier wal- tenden philosophischen Hauptgedanken, dasz alle Kraft, Tätig- keit usw. jener *eine* als Weltprinzip gesetzte Wille ist. »

MÖBIUS, p. 181 : « Er hatte das unmögliche Wahrnehmen ohne Wollen in die Welt gesetzt. »

VOLKEIT, p. 263 : « Nach seiner Metaphysik gibt es kein anderes Sein als Sein des Willens. Und nun reiszt sich der Intellekt vom Willen los und betätigt sich als willensreines Erkennen ! »

FALKENBERG RICHARD, p. 453 : « Wenn es vorher hiesz, der Intellekt sei das Geschöpf und der Diener des Willens, so erfahren wir jetzt, dasz er in bevorzugten Individuen das Ioch der Knechtschaft abzuschütteln und sich (nicht nur) zeitweilig zur Seligkeit einer völlig begierdelosen Betrachtung zu erheben (sondern sogar einen Siegreichen Kampf gegen die Tyrannen einzugehen, den Willen zu ertöten), die Macht gewinnt. »

MARKOWITS PRAWDA, p. 23 : « Die Kunst, sagt Schopenhauer, ist der Erkenntnis der Ideen ; sie ist anderseits momentane Befreiung vom Willen. Dann fragt man sich : Wie kann die Kunst Befreiung vom Willen sein, wenn der Intellekt ein Phänomen des Willens ist und die Idee ein Produkt des Intellekts ? »

HEINRICH HANS, p. 52-53 : « ... die Theorie von der Möglichkeit einer Selbstständigkeit der Intellektstätigkeit, wie sie die prinzipielle Grundlage für die Aesthetik und Ethik Schopen- hauers bildet, musz in seinem pantelistischen Weltbilde immer einen stark problematischen Charakter tragen ».

HARTMANN ED. VON, *Gesammelte Studien und Aufsätze*, p. 64, prétend combattre la doctrine de l'intelligence universelle affran- chie de l'individualité en disant que Schopenhauer identifie tacitement l'individualité avec la conscience (stillschweigend die Individualität mit dem Bewusstsein identifiziert). Car il est impossible, selon Hartemann, de supprimer l'individualité sans supprimer la conscience.

intellectuelle, la détermination de la pitié par la connaissance intuitive dépassant les principes de raison et d'individuation, nous nous bornerons à écarter les objections de la critique immanente, visant à mettre le philosophe, sur ce point aussi, en contradiction avec lui-même. Nous montrerons par là, à la fois, l'impuissance et l'erreur où se trouve l'intelligence individuelle de résoudre en termes rationnels une connaissance d'ordre irrationnel.

La souffrance mène, nous l'avons déjà vu, à la négation de la vie, au Salut. La connaissance intuitive, déterminant la pitié et les actions bienfaisantes pour celui qui souffre et luttant ainsi contre la souffrance, s'oppose à la négation de la vie, à l'idéal moral. C'est pourquoi la critique immanente la considère comme un principe immoral, qui détourne la vie de son véritable but, et voit une contradiction dans le fait qu'elle est pour Schopenhauer un principe de moralité (1).

Cette contradiction vient de ce qu'on interprète inconsciemment le système schopenhauerien essen-

1. Ainsi PETERS, p. 29, dit : « Wenn Leiden zur höchsten Tugend verhilft..., so musz... das Leidenhervorbringende... gut und moralisch gennant werden, dagegen das Mitleid, indem es Leiden hindert,... schlecht und unmoralisch ».

LEHMANN E., p. 124 : « Wenn die Bejahung des Willens an sich schon die Sünde der Welt ist,... so sollte man alle Menschenliebe, als praktische Linderung fremder Bedürftigkeit gedacht, als unmoralisch zurückweisen. »

JENSON OTTO, p. 23 : « Leiden führt zur Erlösung « δεύτερος πλοῦς » ; Mitleid ist moralisch. »

tiellement antifinaliste comme un système finaliste, ou en d'autres termes, de ce qu'on obéit aux tendances instinctives qu'à l'intelligence individuelle de réduire l'irrationnel au rationnel. Cette tentative est plus clairement mise en lumière dans le fait que la connaissance intuitive et par suite la pitié sont assimilées par beaucoup de critiques à un principe égoïste (1). Cette interprétation repose sur le fait

1. Deux passages que nous allons tirer de l'ouvrage d'ED. von HARTEMANN, *Phænomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin, 1897, — où l'on trouve (p. 225 233) d'ailleurs une critique complète de la pitié considérée comme principe de la moralité — nous montreront suffisamment la façon dont l'intelligence individuelle interprète les données de l'intelligence universelle.

« Das Wunderbare ist nicht, dit von Hartmann, dasz das Wohl oder Wehe des Anderen unmittelbar, d. h. so, wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, sondern wie es komme, dasz meine Vorstellung von dem Wohl oder Wehe eines Anderen in mir ein Mitleid erwecke, dessen Lust-oder Unlustcharakter so auf mich wirke, als ob das Wohl oder Wehe nicht den Anderen, sondern mich selbst beträfe », p. 227.

« Es kann sein, dasz der letzte Zweck bei einer Mitleidshandlung die eigene Befriedigung, der Genuss ist, den ich durch meine Befreiung vom Mitleid und Verwandlung desselben in Mitfreude gewinne — eine Möglichkeit, die Schopenhauer geleugnet hat : in diesem Fall ist die Handlung rein egoistisch », p. 228.

La critique hartmannienne n'a pas manqué de produire son effet sur les commentateurs postérieurs de la pitié chez Schopenhauer. Ainsi STAWREWA SOJA, se fiant à l'autorité de Hartmann, considère la pitié comme un principe égoïste et antimoral. Cf. p. 48, *Das Mitleid als Fundament der Moral bei Schopenhauer*. Dissert. Zurich, 1915.

PICKEL GEORG, dans sa dissertation : *Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer*. Erlangen, 1908, en dit : Wenn ich mitleide, so ist doch klar, dass ich selbst auch leide. Also ist dann die Handlung, welche ich aus Mitleid vollbringe, doch nicht bloß altruistisch, sondern bis zu einem gewissen Grade egoistisch », p. 45.

que nous ne compatissons, en somme, avec celui qui souffre qu'autant que nous nous identifions avec lui. Mais il semble difficile d'ignorer tout ce qui sépare l'égoïsme individuel de cet « égoïsme » qui confond le sort d'autrui avec son propre sort et constitue à proprement parler l'altruisme.

Le troisième moment de l'activité intellectuelle, la négation de la volonté de vivre par l'intelligence

BECKER lui aussi ramène les actions morales, désintéressées, à des actions égoïstes : « Le non-moi n'est qu'une autre forme du moi (Ich noch ein Mal) ; n'est-ce pas un motif personnel et égoïste qui détermine mes rapports avec mon prochain ? » *Lettre de Schopenhauer à Becker*, 10 décembre 1844, p. 106. GRISEBACH, *Schopenhauer's Briefe*. Leipzig, Universal-Bibliothek.

DRIETISCH HEINRICH KERLER dans son ouvrage : *Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus dem Thatsachen einer impersonalistischen Ethik*. Ulm, 1914, p. 161. Perdant de vue cet enseignement de Schopenhauer, selon lequel la loi de la motivation ainsi que toutes les autres formes du principe de la raison suffisante ne sont qu'une sorte de causalité occasionnelle, d'explication postérieure et fictive, et que leur universalité ne vient que de la nécessité où est l'intelligence de comprendre tout ce qui tombe dans le champ de la conscience, conclut du fait de l'universalité de la loi de la motivation à l'impossibilité de l'action morale ; toute action, par définition, étant motivée par l'intelligence individuelle, conceptuelle, est par là nécessairement égoïste.

Remarquons en passant que SCHWARZ, *Das sittliche Leben*, p. 100, pour échapper à ce paradoxe qui consiste à nier la possibilité de l'action morale, fait de la loi de la motivation une loi susceptible d'exceptions. Il doit y avoir, selon lui, dans le domaine de la volonté, certaines actions absolument libres et indépendantes de la loi de la motivation, de même qu'il y a dans le domaine de la pensée, certaines idées qui surgissent spontanément, libres et indépendantes de toute association ou du principe de la connaissance (Cf. KERLER, *Ibid.*, p. 160).

universelle, a déjà été l'objet de nombreuses discussions et de controverses non seulement entre le maître lui-même et ses disciples, mais aussi entre tous les critiques et les commentateurs de cette philosophie. Il semble soulever, dès l'abord, une foule de questions et des difficultés d'ordre purement logiques et, à première vue, insurmontables. Avant d'exposer notre point de vue, nous commencerons par passer en revue les objections qu'on lui a adressées jusqu'à présent.

Elles peuvent se ramener à deux types fondamentaux dont elles ne sont que les différents modes d'expression. *L'un* développant les conséquences de certaines propositions émises dans la doctrine de la volonté ou plus précisément dans la théorie des attributs de celle-ci, s'efforce de présenter la doctrine de la négation comme contradictoire et paradoxale. On peut citer à titre d'exemple soit l'objection formulée par deux élèves de l'académie militaire de Weisskirchen en Moravie : « Si la volonté est une et indivisible et si elle est tout entière en chaque individu, ne s'ensuit-il pas, que chacun peut, à son gré, la détruire et détruire en même temps le monde dont elle est l'unique soutien, en supprimant la volonté dans sa propre personne? » (1) — soit celle dont Becker est l'auteur : Si la volonté est par essence indestructible et inaltérable, la question se pose de

1. Cf. SCHEMANN : *Schopenhauer's Briefe*, p. 407-408. Leipzig, 1893.

savoir, comment la connaissance intuitive arrive à modifier une telle volonté ; car si celle-ci ne peut pas être détruite ou totalement supprimée, elle ne doit pas également être modifiée, et réciproquement, si elle peut être modifiée elle doit pouvoir également être détruite, en sorte que les deux opérations ne vont pas l'une sans l'autre (1).

La réponse de Schopenhauer à ces deux objections

I. Cf. GRISEBACH : *Schopenhauer's Briefe*. Lettre du 23 août 1884. Leipzig, 1894. Ces deux objections ont été répétées successivement presque par tous les critiques du système schopenhauerien.

PETERS, p. 28. « Wenn Schopenhauer... betont es sei in allen Erscheinungen nur der eine Wille und dieser... voll und ganz... so verneint dieser eine Wille... sich mit diesem einen Individuum auch schlechterings, und... diese ganze Welt erreicht mit der Verneinung das Nichtsein... »

E. LEHMANN, p. 133. « Wenn es überall ein und derselbe einheitliche Wille ist, der... sich betätigt, so muss folgerichtig die Verneinung des Willens in einem Individuum die Verneinung des Willens überhaupt und überall bedeuten. »

R. LEHMANN, p. 127. « Der erste Mensch, der zur... Erlösung gelangt wäre müsste damit zugleich... die Welt vom Dasein erlösen haben. »

FISCHER KUNO, p. 526. « Da der Wille ganz und ungeteilt in jeder Erscheinung also auch in jedem menschlichen Individuum enthalten ist, so muss die individuelle Willensverneinung zugleich die totale Verneinung der Welt sein... »

MÖBIUS, p. 245. « Es ist widerspruchsvoll, dass der metaphysische Wille der Einer und Alles ist, sich wiederholt verneinen könne, und dass die Welt trotz ihrer Verneinung nach wie vor sei. »

JENSON OTTO, p. 21. « Der Wille als Ding an sich ist unteilbar, voll und ganz in jeder Erscheinung. Die Selbstaufhebung eines Einzelwillens ist nicht zugleich Vernichtung der ganzen Welt »,

comme à toutes celles qui leur sont analogues a toujours été identique : La volonté a deux faces : d'un côté, en tant que chose en soi, elle échappe aux conditions du temps et de l'espace, c'est-à-dire à toute destruction possible ; de l'autre, c'est-à-dire, en tant que phénomène, elle est soumise à la destruc-

p. 22. L'expression « Selbstaufhebung des Willens zum Leben » est une contradiction *in adjecto*.

VOLKELT, p. 316. « Wie kommt es angesichts der Einheit und der Unteilbarkeit des Willens, dass nach Selbstaufhebung eines einzigen Willens doch noch die Welt weiter besteht ? »

SEILLÈRE, p. 134.

DUMONT, p. 81.

BOSSERT, p. 174. « Si la volonté est l'essence de l'homme identique à lui et indestructible, comment se peut-il que l'homme s'anéantisse, quand la volonté survit ? »

FRAUENSTÆDT, J. Cf. GRISEBACH : *Schopenhauer's Briefe*. Lettres des 6 et 21 août 1852.

J.-B. MEYER, p. 45. « Sein Wesen ist Lebenswille, und sein sittliches Ziel soll Lebensverneinung sein ! »

HARMS, p. 37. « Die Verneinung des Willens ist ausserdem das grösste Geheimnis dieser Philosophie das sie niemandem verraten hat. »

ZELLER, p. 719.

E. LEHMANN, p. 138. « Dabei bleibt es das tragische Verhängnis dieser Philosophie, dass sich... eine moralische Weltordnung, deren Endziel die Verneinung der Welt ist im letzten Grunde als unvereinbar mit den eigenen Voraussetzungen und unmöglich erwies. »

OSCAR DAMM, *Schopenhauer's Ethik im Verhältnis zu seiner Erkenntnis-Lehre und Metaphysik* (Annaberg, 1898), p. 101 : « Für den Schopenhauerschen « Idealmenschen », den Pessimisten und Asketen, auf den das Epitheton der « Taurigkeit » in vollsten Masse passt, hat eine gesunde, kräftige, und vor allem eine auf den Boden der Wissenschaft sich stützende Lebensauffassung keinen Platz. »

tion. On peut dire que la volonté est tout entière dans chacun de nous, sans que pour cela l'anéantissement volontaire de l'un de nous abîme dans le néant le monde tout entier. Car ce qu'on anéantit ainsi, ce n'est pas la volonté comme chose en soi, indépendante et extérieure à l'intelligence, mais au contraire, cette volonté individualisée qui n'existe que par et pour l'intelligence. On peut dire de même que la volonté est modifiable, altérable et destructible en même temps qu'inmodifiable, inaltérable et indestructible, attendu que les premiers termes ne visent que la volonté accompagnée de la conscience.

En somme, la volonté ne se nie pas au sens absolu de ce mot ; elle ne se nie qu'autant qu'elle s'affirme. Sa négation par elle-même ne vise que ses manifestations extérieures, le phénomène, et non la volonté, chose en soi, qui est au-delà de toute destruction.

L'autre type d'objections, opposant la doctrine de la volonté, ou plus précisément celle du Primat de la volonté, à la doctrine de l'intelligence, estime la doctrine de la négation insoutenable. L'objection la plus caractéristique de ce genre a été formulée par Frauenstædt : Nous savons d'une part, que la volonté, selon Schopenhauer, est le maître (Herr) et l'intelligence le domestique (Diener), et nous voyons, d'autre part, que l'intelligence, au moyen de la connaissance, supprime la volonté. Comment se fait-il, demande Fraumeanstædt, que le *Diener*, le *Werkzeug*

puisse s'élever au-dessus de son *Herr*, de son *Schöpfer*? (1)

A cette question Schopenhauer répond, que la volonté et l'intelligence sont comparables à un marcheur nocturne qui chemine avec une lanterne. De même que le marcheur se dirige selon la lumière de sa lanterne, la volonté s'oriente selon celle de l'intelligence. Elle se nie, lorsqu'elle aperçoit qu'elle suit une mauvaise route (*dasz er sich auf einem Irrwege befindet*). L'objection de Frauenstædt relève de cette erreur généralement commise à l'égard du système schopenhauerien et, qui consiste à considérer comme réels, la dualité et le caractère antagoniste — en réalité exclusivement formels — de l'intelligence et de la volonté chez Schopenhauer.

Une objection d'un intérêt plus ou moins épistémologique mérite une mention à part. La doctrine de la négation de la volonté se trouve, selon Becker, en contradiction avec celle de l'intelligence, en ce sens que la loi de la causalité, principe de toute

1. FRAUENSTÆDT : *Vom ihm, Ueber ihn*, p. 152. Berlin, 1863. Généralement partagée, l'objection frauenstædienne se trouve encore nettement formulée par :

OTTO JENSON, p. 21. « Der Intellekt ist ein bloszes Werkzeug zum Dienste des Willens. Wille und Erkenntnis sind Antagonisten ».

Et SEYDEL, lorsqu'il dit d'une part, p. 81, que Schopenhauer enseigne « *dasz der Intellekt bei dem Tun des Menschen nur das Zusehen habe* » et d'autre part, p. 82, « *dasz der Wille, erst, wenn er im Menschen zur Besinnung gekommen ist, sich für Bejahung oder Verneinung seiner selbst entscheide.* »

compréhension, suppose le vouloir-vivre ; c'est-à-dire la volonté qui s'affirme et anime la nature. Sans le vouloir-vivre intelligence et causalité n'existeraient même pas. Par conséquent un non-vouloir, un *nolle*, c'est-à-dire une volonté dépourvue de la tendance affirmative, est au-delà de notre intelligence, et par suite une notion illégitimement introduite dans le système (1).

La réponse de Schopenhauer se ramène au seul fait de la liberté. La volonté en tant que libre est également libre de vouloir et de non-vouloir. Par l'ascétisme, les actions négatrices, le non-vouloir, il est vrai, tombe dans le champ de la conscience et par suite subit la loi de la motivation. Or, cette dernière par définition régit seulement les actions affirmatrices de la volonté. Il se produit alors là, pour

1. GRISEBAH, *Schopenhauer's Briefe*; lettre à Becker, 21 septembre 1844, p. 98-102. Becker a formulé cette objection sous la forme du syllogisme suivant :

« *Major* : Wer a setzt, setzt damit auch die Voraussetzung dieses A.

Minor : Unser Verstand setzt seiner Natur nach bei jeder, Veränderung, die er wahrnimmt, die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes voraus, und diese Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes hat den Willen im *Processe seiner Bejahung* zur Voraussetzung

Conclusio : Unser Verstand musz also auch voraussetzen, dasz bei jeder Veränderung, die er wahrnimmt, der Wille im *Processe seiner Bejahung* erscheine.

Foglich wäre alles was da erscheint (Phænomen ist) Phænomen des das Leben bejahenden Willens ; wir wären nicht berechtigt, dem metaphysischen *Nolle* irgend eine Stelle in der Reihe der Phænomene anzuweisen, irgend eine Veränderung als Erscheinung dieses *Nolle* anzusprechen.. ».

Schopenhauer, un phénomène remarquable, c'est l'apparition de la liberté dans le phénomène ; c'est la contradiction de la volonté avec elle-même, c'est le véritable mystère de la révélation. Dans la conscience des ascètes ce phénomène apparaît comme un coup de grâce ou comme un effet de la liberté. « C'est dans ce mystère de la grâce théologique et de la liberté philosophique que git la solution du problème du monde » (des Weltknotens) (1). De plus, les idées du vouloir et du non-vouloir, loin d'être puisées dans l'essence de la chose en soi, et d'être, par suite, des vérités positives, transcendantes, ne sont, au contraire, que des idées purement négatives (negative Wahrheiten), des corrélatifs transcendants de ce qui dans le phénomène nous suggère l'idée de l'affirmation et de la négation. Nous n'arrivons à l'idée d'un vouloir que par l'étude des phénomènes qui nous l'inspirent, comme nous n'arrivons à celle d'un non-vouloir que par l'étude de la conduite des ascètes qui nous la suggère. Nous avons par conséquent aussi bien le droit de parler de non-vouloir que de vouloir.

Comme on le voit, toutes ces objections qui prétendent souligner des contradictions dans le système schopenhauerien ne relèvent que d'une compréhension insuffisante du système, qui tient, sans doute, à l'impuissance où se trouve l'intelligence conceptuelle de pénétrer le point de vue de l'intelligence

1. *Ibid.*, p. 100.

universelle. Il semble que Schopenhauer ait le droit de dire : « C'est perdre son temps que de chercher des contradictions chez moi. Tout est sorti d'un seul jet. » (Bei mir Widersprüche zu suchen ist ganz eitel. Alles ist aus einem Gusz) (1).

Cependant une objection concernant le problème de la négation de la volonté et dépassant le point de vue de la critique ordinaire qui prétend mettre l'au-

I. GRISEBACH : *Schopenhauer's Briefe (Briefe an Beker*, 31 mars 1854). Voici encore quelques textes où Schopenhauer se défend, avec beaucoup de raison, des contradictions :

« Widerspruch in einem Autor soll man nicht eher annehmen, als bis zwei völlig unvereinbare Lehren nach gewiesen sind und alles erschöpft ist, sie zu vereinen... Ich aber hätte, nach ihm » (Cornill) « mir auf jeder Seite widersprochen... So geht es durchweg auf seiner Jagd nach Widersprüchen, bei mir, dem konsequensten und einheitlichsten aller Philosophen » (*Ibid. Brief an Franenstädt vom*, 11 juillet 1856). « Sein » (Cornills) « Kopf ist unfähig, meinen grossen Gedanken in seiner Einheit zu erfassen ; daher geht er darum herum, bricht hier ein Stück ab und dort ein Stück, hält sie dann beide zusammen, und weil sie sich nicht aneinander fügen schreit er : « Widerspruch ! » Ebenso Taillandier : « Ici commencent les contradictions ! » Wie nur solche Köpfe glauben können, dass Geister meines Schlages nicht das simpelste aller logischen Gesetze, den Satz vom Widerspruch beobachten werden, oder ihr Leben hindurch an einem System, arbeiten, ohne von dem, was sie lehren, einen durchdachten, deutlichen Begriff, und ein klares Bild vor Augen zu haben, wobei die Möglichkeit alles Widerspruches wegfällt... » (*Ibid. Brief an Franenstädt vom*, 14 août 1856).

« Widersprüche aufsuchen ist die gemeinste und von allen Strohlköpfen geübte Art, ein Buch und System zu kritisieren : sie blättern bloß hin und her, bis sie Sätze finden, die aus dem Zusammenhange gerissen nicht zu einander reimen... Der Cornill hat auch diesen breitgetretenen Weg eingeschlagen, auf dem man alle Zeit lauter Lumpen begegnet... » (*Ibid. Brief an Asher vom* 15 juillet 1855).

teur en contradiction avec lui-même, peut être formulée, selon nous, de la façon suivante : abstraction faite de la nature des motifs que lui présente l'intelligence, la volonté en tant que libre est libre de s'affirmer ou de se nier, de vouloir ou de ne pas vouloir. Par conséquent, lorsqu'en partant de la conduite des ascètes ou de certains autres convertis, nous affirmons que la volonté se décidera pour le non-vouloir, toutes les fois qu'elle sera mise, par la vision à travers l'individuation, en présence de la vanité et des souffrances de la vie, alors nous concluons de quelques cas particuliers à une loi générale et, parlà, nous arrivons à une notion de la volonté agissant selon une loi immuable. Mais le fait que la volonté opte dans telles et telles circonstances particulières pour le non-vouloir, ne nous autorise nullement à conclure qu'il en sera nécessairement de même toutes les fois que les mêmes conditions se reproduiront. Affirmer qu'elle fera toujours le même choix, c'est dire qu'elle n'est pas libre, et qu'elle obéit à une loi que nous pénétrons par l'intelligence ; dire, au contraire, que nous ignorons si elle adoptera l'affirmation ou la négation, c'est dire, en même temps, que nous ne savons pas si l'anéantissement total du monde, par la connaissance intuitive de la douleur universelle, s'accomplira ou non.

Il est donc évident qu'un système qui se fonde sur un principe libre et irrationnel, loin d'être achevé et de nous fixer sur le terme ultime du monde, n'est au contraire, qu'une explication arrêtée devant une

grande alternative : la possibilité purement logique reste également ouverte pour l'affirmation comme pour la négation. La volonté libre et irrationnelle a seule créé le monde (l'intelligence); elle seule pourra l'anéantir. Mais l'intelligence humaine est dans l'incapacité de savoir ce qui s'accomplira.

Ainsi donc, comme on le voit, la doctrine de l'intelligence universelle n'implique aucune contradiction ni en elle-même ni dans ses rapports avec les autres affirmations du système. Elle n'est qu'une conception toute subjective et individuelle, une vision géniale sans aucun rapport avec la connaissance rationnelle, elle est par là même sans aucun rapport avec le principe de contradiction. Mais bien qu'exclusivement subjective la doctrine de l'intelligence universelle demeure celle qui nous révèle la profondeur du génie schopenhauerien et sa passion pour le monde dans sa totalité.

Au contraire, la théorie de l'intelligence individuelle asservie aux besoins de la vie, qui explique comment la volonté une et identique nous apparaît comme multiple et variable dans la pluralité des phénomènes, qui, objectivement parlant, attribue au cerveau la propriété merveilleuse d'exprimer en lui tout ce qui agit sur lui, de sorte que le monde entier n'est qu'un phénomène cérébral et qui enfin n'assigne à l'intelligence individuelle que la fonction de préciser en l'éclairant l'action de la volonté, est une partie organique du système volontariste de Schopenhauer. Si, en outre, l'on fait abstraction de

la position accidentelle de l'intelligence, du temps, de l'espace et de la causalité, qui sont donnés par un *deus ex machina*, de la façon purement phénoménaliste dont Schopenhauer apprécie sa valeur cognitive et si on ne considère la théorie que dans sa signification originelle, on conclut que la conception schopenhauerienne de l'intelligence prépare le grand courant philosophique contemporain dont William James est l'interprète le plus connu et selon lequel notre pensée, si subtile, si délicate, si élaborée soit-elle, ne vise, en dernière instance, qu'à des effets purement pratiques.

Vu et admis à soutenance,

le 16 novembre 1922.

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.

F. BRUNOT

Vu et permis d'imprimer,

Le Recteur de l'Académie de Paris,

P. APPELL

BIBLIOGRAPHIE

I. — Œuvres et documents

ARTHUR SCHOPENHAUER'S *sämmtliche Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig, 1892.

Band I: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Band II: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Ergänzungen zum ersten Band).

Band III: *Ueber den Satz vom Grunde*.

Ueber den Willen in der Natur.

Die Grundprobleme der Ethik.

Band IV: *Parerga und Paralipomena*. Erster Band.

Band V: *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Band.

Band VI: *Farbenlehre*:

Ueber das Sehn und die Farben.

Theoria colorum physiologica.

ARTHUR SCHOPENHAUER'S *handschriftlicher Nachlaß in vier Bänden*. Aus den auf der Koeniglichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig, 1892.

Band I: *Balthasar Gracians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Aus dem Spanischen übersetzt von Arthur Schopenhauer.

Band II: *Einteilung in der Philosophie nebst Abhandlungen zur Dialektik, Aesthetik und über die deutsche Sprachverhünzung*.

Band III: *Anmerkungen zu Locke und Kant, sowie zu Nachkantischen Philosophen*.

Band IV: *Neue Paralipomena: vereinzelte Gedanken über vielerlei Gegenstände*.

GRISEBACH. — *Schopenhauer's Briefe*. Leipzig, 1894.

— *Schopenhauer's Gespräche*. Berlin, 1898.

SCHEMANN. — *Schopenhauer's Briefe*. Leipzig, 1893.

II. — Des ouvrages relatifs à Schopenhauer

ANTAL (ILLÉS). — *Bergson und Schopenhauer*, article in *Drittes Jahrbuch der Schopenhauer — Gesellschaft*. Kœln, 1914.

BENEKE (F. ED.). — *Rezension der « Welt als Wille und Vorstellung » Jenaische allgemeine Litteraturzeitung*, décembre 1820, n^{os} 226-229.

BOSSERT. — *Schopenhauer, l'homme et le philosophe*, 3^e édit., Paris, 1912.

BRANDT (WALTER). — *Der Begriff des unmittelbaren Objekts bei Schopenhauer und seine Beziehungen zum Problem der Ausenwelt*. Guttersloh, 1907. Dissertation.

BREMIER (HERMANN). — *Zur Vergleichung der Schopenhauerischen mit der Kantischen Erkenntnistheorie*. Halle, 1884. Dissert.

CARO. — *Le Pessimisme au XIX^e siècle*. Paris, 1878.

CATARGI (MICHAEL). — *Die Kausalität bei Schopenhauer und der Begriff der Gestzmäßigkeit*. Heidelberg, 1910. Dissert.

CORNILL (ADOLF). — *Arthur Schopenhauer als Uebergangsform von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung dargestellt*. Heidelberg, 1856.

DUCROS (LOUIS). — *Schopenhauer. Les origines de sa métaphysique ou la transformation de chose en soi de Kant à Schopenhauer*. Paris, 1883. Thèse.

DUMONT (LÉON). — *Schopenhauer. Revue scientifique*, juillet 1873.

FALKENBERG (RICHARD). — *Geschichte der neuen Philosophie. Vierte Aufl.* Erlangen, 1898.

FAUCONNET (ANDRÉ). — *L'Esthétique de Schopenhauer*. Paris, 1913. Thèse.

FISCHER (KUNO). — *Geschichte der neuen Philosophie. 9. Schopenhauer. 2. Auflage*. Heidelberg, 1898.

FOUCHER (DE CAREIL). — *Hegel et Schopenhauer*. Paris, 1862.

- FRANKL. — *Schopenhauer's Philosophie*, article in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, octobre 1918.
- FRAUENSTÄDT (JULIUS). — *Arthur Schopenhauer. Von ihm ; Ueber ihn. Ein Wort der Verteidigung von E. O. Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von J. Frauens-tädt*. Berlin, 1863.
- FRITSCH (PAUL D^r). — *Friedrich Paulsen Philosophischer Stand-punkt insbesondere sein Verhältnis zu Fechner und-Schopenhauer*. Leipzig, 1910.
- GAUDIG HUGO. — *Die Grundprinzipien der Aesthetik Schopen-hauer's*. Halle A. S., 1883. Dissert.
- GRISEBACH (E.). — *Schopenhauer's sämtliche Werke*. Leip-zig, 1892.
- GRISEBACH (ED.). — *Schopenhauer's Handschriftlicher Nachlass*. Leipzig, 1892.
- GRISEBACH (ED.). — *Schopenhauer's Briefe*. Leipzig, 1894.
- GRISEBACH (ED.). — *Schopenhauer's Gespräche und Selbstge-spräche*. Berlin, 1898.
- GRUBICH (JOHANNES). — *Ueber das Verhältniss Hartmanns zu Hegel und Schopenhauer*. Leipzig, 1908. Dissert.
- HARMS. — *Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag*. Berlin, 1878.
- HARTMANN (ED. VON). — *Herkunft und Werdegang der Scho-penhauerschen Philosophie*. In « *Die Gegenwart* », no 21 et 27. Berlin, 1898.
- HARTMANN (ED. VON). — *Phänomenologie des sittlichen Bewusst-seins*. Berlin, 1897, p. 225-233.
- HASSE (HEINRICH). — *Die Richtungen des Erkennens bei Scho-penhauer mit besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen*. Leipzig, 1908. Dissert.
- HAYM (R.). — *Arthur Schopenhauer*. Berlin, 1864.
- HECKER (MAX). — *Schopenhauer und indische Philosophie*. Kœln, 1887.
- HEINRICH (HANS). — *Das Verhältniss von Wille und Intellekt bei Schopenhauer*. Kœnigsberg, 1911. Dissert.
- HEISLER (OTTO). — *Schopenhauer's Satz vom Subjekt-Objekt*. Kœnigsberg, 1903. Dissert.
- HOEFFDING. — *Histoire de la Philosophie moderne. Traduction française*.

- HOFFMANN (Paul Dr). — *Die antithetische Struktur des Bewusstseins. Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen*. Berlin, 1914, pp. 94-123.
- JANET (PAUL). — *Schopenhauer et la Physiologie française (Revue des Deux-Mondes*. Paris, 1880).
- JENSON (OTTO). — *Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System. Schopenhauer's Philosophie als Kunst*. Königsberg, 1906. Dissert.
- KERLER DRIETISCH (HEINRICH). — *Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik*. Ulm, 1914.
- KEUTEL (OTTO). — *Ueber die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer*. Leipzig, 1897.
- KEWE (ADOLF). — *Schopenhauer als Logiker*. Bonn, 1907. Dissert.
- LEHMANN (ERNST). — *Die verschiedenartige Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre*. Straszburg, 1889.
- LEHMANN (GOTTHARD). — *Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Dargestellt und kritisch beurteilt*. Bern, 1906. In *Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte*. Bd 44.
- LEHMANN (RUDOLF). — *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*. Berlin, 1894.
- LORENZ (THEODOR). — *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers*. Leipzig, 1897.
- MANOLOFF (PHILIP). — *Willensfreiheit und Erziehungsmöglichkeit (Spinoza, Leibnitz, Schopenhauer)*. Bern, 1904. Dissert.
- MARKOWITS (PRAWDA). — *Die Einfüllung bei Schopenhauer*. München, 1910. Dissertation.
- MAYER (EDUARD VON). — *Schopenhauer's Aesthetik und ihr Verhältniss zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings*. Halle, 1897.
- MAX (JOSEF). — *Die Psychologische Grundanschauung Schopenhauers*. Berlin, 1897.
- MEYER, JURGEN BONA. — *Arthur Schopenhauer als Mensch. und Denker*. Berlin, 1872.
- MICHELIS (HEINRICH). — *Schopenhauer's Stellung zum Psychophysischen Parallelismus*. Königsberg, 1903. Dissert.

- MÖBIUS (P. J.). — *Schopenhauer*. Leipzig, 1894.
- MÖSCHLER (FRITZ). — *Platons Erosliebe und Schopenhauers Willensphilosophie*, Weida i. Th., 1907. Dissert.
- OSCAR (DAMM Dr PHIL.). — *Schopenhauer's Rechts-und Staatsphilosophie*. Halle A. S., 1901.
- OSCAR (DAMM Dr PHIL.). — *Schopenhauer's Ethik im Verhältnis zu seiner Erkenntnislehre und Metaphysik. Eine Monographie*. Annaberg, 1898.
- PETERS (KARL). — *Arthur Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller*. Berlin, 1880.
- PICKEL (GEORG). — *Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer*. Erlangen, 1908. Dissert.
- RAMM (WALTER). — *Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Aesthetik*. Berlin, 1905. Dissert.
- REIN BERTHOLD. — *Der Transcendentale Idealismus bei Kant und Schopenhauer*. Rudolstadt, 1887. Dissert.
- RENOUVIER. — *La logique du système de Schopenhauer*, article in *Critique philosophique*. Paris, 1882.
- RIBOT. — *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, 1874, 9^e édit., 1903.
- RICHTER (R.). — *Schopenhauer's Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen*. Leipzig, 1893.
- RIFFERT (JOHANN BAPTIST). — *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen*. In: *Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*, Bd XLII, Halle A. S., 1914.
- RUYSSEN (TH.). — *Schopenhauer*. Paris, 1911.
- RZEWUSKI (STANISLAS). — *L'optimisme de Schopenhauer*. Paris, 1907.
- SCHANZ (JOHANNES). — *Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer, Eine kritische Untersuchung*. Loessnitz, 1887. Dissert.
- SCHEMANN. — *Schopenhauer's Briefe*. Leipzig, 1893.
- SCHNEIDER (ALBERT). — *Der Begriff der Materie bei Kant und Schopenhauer*, Karlsruhe, 1907. Dissert.
- SCHNENHOFEN PETER. — *Schopenhauer's Aprioritätslehre nach seinem handschriftlichen Nachlasse und den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke*. Trier, 1912. Dissert.

- SEILLÈRE (ERNST). — *Schopenhauer*. Paris, 1911.
- SEYDEL (RUDOLF). — *Schopenhauer's philosophisches System. Gekrönte Preisschrift*. Leipzig, 1857.
- SIMMEL (GEORG). — *Mélanges de Philosophie Relativiste. Contribution à la culture philosophique*, chap. 1^{er}, Traduction française. Paris, 1912.
- SOMMERLAD. — *Darstellung und Kritik der æsthetischen Grundanschauungen Schopenhauer's*. Gieszen, 1895.
- SPIEGEL (G. DE). — *L'esprit de la philosophie de Schopenhauer*. Darmstadt et Leipzig, 1863.
- SPIEGEL (G. DE). — *Suppléments à l'esprit de la philosophie de Schopenhauer*. Darmstadt et Leipzig, 1865.
- STAWREWA SOJA. — *Das Mitleid als Fundament der Moral bei Schopenhauer*. Zurich, 1915. Dissert.
- SUCKAU (OTTO). — *Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie*. Weimar, 1912. Dissertation.
- TSCHAUSCHEFF (P. SLAVI Dr). — *Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer*. Bern, 1906. In : *Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte*. Bd. XLV.
- TZERTELEFF (DMITRY, FÜRST). — *Schopenhauer's Erkenntnistheorie. Eine kritische Darstellung*. Leipzig, 1789. Dissert.
- VOLKELT (J.). — *Arthur Schopenhauer. Seine Persænenlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart, 1900.
- WAGNER (RICHARD). — *Aether und Wille oder Haeckel und Schopenhauer. Eine neue Læsung der Weltraetsel*. Leipzig, 1901.
- WAPLER (PAUL). — *Die Geschichtliche Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers*. Berlin, 1905. Dissertation.
- WEIDE (OTTO). — *Die Materie bei Schopenhauer*. Burtbach, 1904. Dissert.
- WILLENS (BERNARD). — *Ueber Schopenhauers Erkenntnistheorie*. Königsberg, 1908. Dissert.
- WINDELBAND (WILHELM). — *12 Vorlesungen über Willensfreiheit*. Tübingen und Leipzig, 1904, p. 181, 354.
- UEBERWEG-HEINZE. — *Grundrisz der Geschichte der Philosophie. IV Teil*. Berlin, 1902.

ZELLER (EDUARD). — *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München, 1873. 2 Auflage, 1875.

Pour plus de bibliographie on consultera l'ouvrage de LABAN, *Schopenhauer-Litteratur*. Leipzig, 1880 et surtout *Schopenhauer-Jahrbuch und Archiv* dont le premier volume a été publié en 1912 à Kiel par SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT sous la direction de M. PAUL DEUSSEN.

Comme registre auxiliaire pour l'étude de Schopenhauer on choisira entre W. L. HIERTSLET, *Schopenhauer-Register* (1). Ein Buch zur schnelle Auffindung aller Stellen betreffend Gegenstände, Personen und Begriffe sowie der Citate, Vergleiche und Unterschiedungen, welche in Arthur Schopenhauers Werken, ferner in seinem Nachlasse und in seinen Briefen enthalten sind. Leipzig, 1890, et entre G. F. WAGNER, *Encyclopädisches Register zu Schopenhauer's Werken* nebst einem Anhang, der den Abdruck der Dissertation von 1813, etc. (Karlsruhe, i. B. . 1909).

Les deux registres sont faits selon l'édition de Frauenstädt, mais le second a un avantage sur le premier en ce sens qu'il donne en même temps la clef de l'édition de Grisebach, édition incontestablement supérieure à celle de Frauenstädt.

1. Ce livre ne contient pas la bibliographie de Schopenhauer comme le pense M. Godet. Cf. : PIERRE GODET, *La pensée de Schopenhauer*, p. 421. Paris, 1918.

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS CITÉS DANS CET OUVRAGE

- Antal (J.)**, 63.
Aristote, 18, 47, 156, 304, 313.
Asher, 346.
- Bacon (Fr.)**, 143, 146, 249.
Baldwin (J. M.), 216, 231, 232.
Becker, 338, 340, 343, 345.
Beneke, 23.
Bergson, 63, 123, 252.
Berkeley, 13.
Bichat, 164.
Bogdanovitch (V.), 264.
Bossert, 340.
Brand (W.), 38, 108, 129.
Bréhier (E.), 8, 118.
Bremiker (H.), 89.
Brunschvicg (L.), 44, 276.
Burdach, 159.
- Cabanis**, 164.
Cantacuzène, 21.
Caro, 275.
Catargi (M.), 38.
Cohen (H.), 38.
- Cornill (A.)**, 247.
Czernak, 113.
- Descartes**, 155, 164.
Deussen (P.), 331, 356.
Ducros (L.), 129, 174.
Dosz, 126.
Dumont (L.), 56, 341.
- Epictète**, 263.
Euclide, 68, 69, 71.
- Falkenberg (R.)**, 129, 333, 334.
Fauconnet (A.), 227.
Fechner, 113.
Fichte, 118, 229.
Fischer (K.), 56, 128, 234, 248, 333, 340.
Flourens, 164.
Foucher de Careil, 163.
Frankl, 96.
Frauenstädt (J.), 113, 340, 342, 343.
Fritsch (P.), 89.

- Gall**, 164.
Gaudig (H.), 203.
Godet (P.), 356.
Grisebach, 7, 127, 339, 344, 346.
Grubich (J.), 89, 98.

Hæckel, 116, 117.
Harms, 340.
Hartmann (Ed. von), 157, 234, 334, 336, 337.
Hasse (Heinrich), 63.
Haym (R.), 128.
Hecker (M.), 331.
Hegel, 229.
Heinrich (Hans), 334.
Heisler (O.), 15.
Helmholtz, 113, 114.
Heraclite, 279.
Hiertslet, 354.
Höfding, 231.
Hoffmann (P.), 114.
Hume, 36.

James (W.), 11, 139, 166, 349.
Janet (Paul), 98, 164.
Jenson (O.), 24, 107, 129, 248, 333, 334, 336, 340, 343.

Kant, 8, 9, 10, 27, 28, 30, 32, 37, 38, 39, 44, 56, 64, 67, 70, 72, 82, 113, 115, 124, 125, 130, 142, 232, 233, 234, 239, 242, 243, 250, 279, 290, 299, 300.
Kerler (D. H.), 337, 338.
Keutel (O.), 108, 248.
Kewe (A.), 56.

Laban, 354.
Lalande (A.), 264, 296, 302.
Lange, 139.
Lasbax, 282.
Lehmann (E.), 248, 236, 340, 341.

Lehmann (G.), 89, 183.
Lehmann (R.), 107, 128, 334, 340, 341.
Leibniz, 65, 256.
Liebmann (O.), 39.
Locke, 36, 61, 124.
Lorenz (Th.), 108, 128.

Maine de Biran, 37.
Manoloff (Ph.), 256.
Markowits (P.), 334.
Mayer (Ed. von), 234, 248.
Max (Josef), 108.
Metchnikoff, 157.
Meyer (J. B.), 340.
Michelis (H.), 162.
Möbius, 23, 248, 334, 340.
Möschler (F.), 203.

Nietzsche, 323, 324.

Oscar (D.), 290, 341.

Paulsen, 89.
Peters, 248, 336, 340.
Petronievics, 275.
Pickel (G.), 337.
Platon, 167, 229, 232, 234, 279.
Pythagore, 69.

Ramm (W.), 234.
Rein (B.), 38.
Renouvier, 58.
Ribot, 128, 129, 130, 132.
Richet (Ch.), 264.
Richter, 38.
Rieffert (J. B.), 113, 164.
Ruyssen, 56.
Rzewuski, 219, 220.

Schanz, 247.
Schelling, 234, 235.

Schemann, 339.

Schneider (A.), 28.

Schönhofen (P.), 80, 89.

Schwarz, 338.

Seillère, 209, 341.

Sénèque, 263.

Seydel(R.), 15, 128, 248, 333, 343.

Simmel (G.), 323.

Sommerlad, 209, 334.

Spencer (H.), 277.

Spiegel (G. de), 38, 235.

Spinoza, 201, 205, 256, 279.

Stawrewa (S.), 337.

Suckau (O.), 37.

Taillandier, 345.

Tolstoi, 234.

Tschaufscheft, 39.

Tyr (Max de), 49.

Tzertelev, 113.

Volkelt (J.), 89, 129, 160, 164,
165, 249, 333, 334, 341.

Wagner (G. F.), 356.

Wagner (R.), 116.

Wapler, 235.

Weide (O.), 27.

Willens (B.), 63, 70.

Windelband, 248.

Überweg, 108, 249.

Young, 113.

Zeller, 128, 341.

Zöllner, 113.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	7

CHAPITRE PREMIER

Analyse de l'Intelligence

I. — OBJET ET SUJET.	13
II. — DE LA LOI DE LA REPRÉSENTATION EN GÉNÉRAL	16
§ 1. — <i>Représentations empiriques, intuitives.</i>	19
I. — Principe de la causalité (<i>ratio fiendi</i>).	25
II. — Entendement.	30
§ 2. — <i>Représentations abstraites ou concepts</i>	40
I. — Principe de la connaissance (<i>ratio cognoscendi</i>).	50
II. — Raison.	57
§ 3. — <i>Intuitions pures, à priori</i>	63
I. — Principe de l'être (<i>ratio essendi</i>)	66
II. — Sensibilité	72
§ 4. — <i>Volitions.</i>	73
I. — Loi de la motivation (<i>ratio agendi</i>)	76
II. — Sens intime ou conscience de soi	78
Remarques finales	81

CHAPITRE II

Genèse de l'Intelligence et sa destination originelle

§ 1. — <i>Passage du monde comme représentation au monde comme volonté.</i>	85
I. — Extension du concept de la volonté	90
II. — Compréhension ou attributs du concept de la volonté universelle.	94
§ 2. — <i>Apparition de l'Intelligence</i>	98
§ 3. — <i>L'Intelligence, fonction du cerveau</i>	108
§ 4. — <i>L'Intelligence n'est pas une faculté destinée à la connaissance proprement dite</i>	118
Remarques finales.	127

CHAPITRE III

Rapport de l'Intelligence avec la Volonté

Remarques finales	134
-----------------------------	-----

CHAPITRE IV

Intelligence dans l'esthétique

§ 1. — <i>Sur les conditions de l'intuition esthétique en général.</i>	166
§ 2. — <i>L'Intelligence pure</i>	170
§ 3. — <i>L'Intelligence géniale.</i>	184
§ 4. — <i>Intuition esthétique</i>	195
§ 5. — <i>Du beau et du sublime.</i>	211
Remarques finales	227

CHAPITRE V

Intelligence dans la morale

I. — Position du problème moral.	237
§ 1. — <i>L'Intelligence et la Liberté</i>	241
§ 2. — <i>L'Intelligence et la Douleur</i>	257
I. — L'Intelligence en tant que condition formelle de la douleur	257
II. — Rapports de la douleur avec les degrés de l'Intelligence et du savoir.	261
III. — La douleur dans ses rapports avec trois différentes attitudes de l'Intelligence vis-à-vis de la volonté	264
IV. — Les catégories de l'Intelligence en tant que conditions de la vanité radicale de la vie.	276
§ 3. — <i>L'Intelligence en tant que condition formelle de l'égoïsme.</i>	282
I. — L'Intelligence et l'Injustice	288
§ 4. — <i>L'Intelligence rationnelle en lutte contre l'égoïsme pour conserver la volonté</i>	291
I. — L'Intelligence et le Droit naturel.	291
II. — L'Intelligence et Dieu.	223
III. — L'Intelligence et la Politesse.	295
IV. — L'Intelligence et l'Etat	296
§ 5. — <i>La lutte de l'Intelligence intuitive contre l'égoïsme pour la conservation de la volonté</i>	303
I. — L'Intelligence intuitive et la Justice éternelle . . .	303
II. — L'Intelligence et la Pitié.	309
§ 6. — <i>L'Intelligence et la négation du vouloir-vivre.</i> . . .	318
I. — L'Intelligence universelle détermine la négation du vouloir par la connaissance intuitive	318
II. — L'Intelligence individuelle détermine la négation du vouloir par la souffrance (Δεύτερος πλοῦς).	325
§ 7. — <i>L'Intelligence et le néant.</i>	329
REMARQUES FINALES ET CONCLUSION.	332
BIBLIOGRAPHIE	351
INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS DANS CET OUVRAGE	358

